

Class No.

347 Book No. S37

Library of the

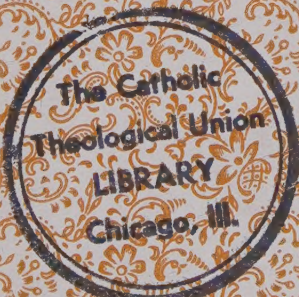
Meadville Theological School

Accession No.

27973

Gift of

Dr. J. H. ...



The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.



27973

ALBERT EHRHARDS

SCHRIFT:

„KATHOLISCHES CHRISTENTUM
UND MODERNE KULTUR“

UNTERSUCHT

VON

P. SADOC SZABÓ, O. P.

S. THEOL. MAGISTER.

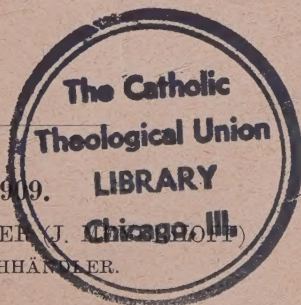
WITHDRAWN

EIN BEITRAG
ZUR KLÄRUNG DER RELIGIÖSEN FRAGE
IN DER GEGENWART.

GRAZ 1909.

VERLAG VON ULR. MOSEK (J. MOSEKHOFF)

K. U. K. HOFBUCHHÄNDLER.



Nihil obstat.

P. Reginaldus M. Schultes, O. P.,
S. Theol. Lect., libr. Cens.

P. Hyacinthus M. Amschl, O. P.,
S. Theol. Lect., libr. Cens.

Imprimatur.

Graecii, 12. Februarii 1909.

P. Raymundus Glund, O. P.,
S. Theol. Mag., Prior Provincialis.

Nr. 56/09.

Nihil obstat.

Dr. Antonius Weiss,
Professor Univ., libri Censor.

Imprimatur.

Graecii, 22. Februarii 1909.

† **Leopoldus m. p.**
Princ. Epps.

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung war ursprünglich als eine literarische Besprechung der Schrift des Herrn Professors Dr. Albert Ehrhard: „Katholisches Christentum und moderne Kultur“, gedacht.

Die vielen prinzipiellen Fragen, die in diesem Werke berührt werden, veranlaßten uns, der Sache eine größere Aufmerksamkeit zu schenken; und so ist aus der beabsichtigten Besprechung der genannten Schrift ein kleines Buch entstanden.

Anfangs war die vorliegende Kritik für eine Fachzeitschrift bestimmt. Unmittelbar vor ihrer Veröffentlichung ist uns jedoch von berufener Seite der Rat erteilt worden, die Abhandlung als selbständige Schrift herauszugeben. Es war uns indessen nicht mehr möglich, an eine Umarbeitung derselben zu denken. Und so mußten wir sie in der Anlage, in welcher sie vorliegt, der Öffentlichkeit übergeben. Dieser Umstand möge bei ihrer Beurteilung berücksichtigt werden.

Die gegenwärtigen Untersuchungen beschäftigen sich ausschließlich mit der erwähnten Schrift Ehrhards. Aus dem angeführten Grunde konnten wir sein vor kurzem erschienenenes Buch: „Das Mittelalter“, nicht berücksichtigen. Ja, wir hielten es nicht einmal für notwendig, da die Schrift „Katholisches Christentum und moderne Kultur“ für sich ein ganz selbständiges und abgeschlossenes Programm bildet.

Wir haben es hier mit der Schrift Ehrhards und nicht mit seiner Person zu tun. Es wäre an sich ganz überflüssig, an diesen Umstand eigens zu erinnern, wenn die Erfahrung uns nicht die leidige Tatsache vor Augen hielte, daß selbst wissenschaftliche Untersuchungen über die Leistungen einzelner Auktoren manchmal auf das persönliche Gebiet gerückt werden.

Wir haben teilweise auch aus diesem Grunde mit der Veröffentlichung vorliegender Kritik zugewartet. Denn bald nach dem Erscheinen der erwähnten Schrift hat Ehrhard bedeutende literarische und persönliche Schwierigkeiten zu überwinden gehabt. Eine theologische Untersuchung seiner programmatischen Publikation über das grundsätzliche Verhältnis zwischen dem katholischen Christentum und der modernen Kultur hätte damals einerseits seine persönliche Lage wahrscheinlich noch mehr erschwert und andererseits die objektive Würdigung einer solchen Kritik beeinträchtigt.

Darum will auch unsere Arbeit dem wissenschaftlichen Ruf Ehrhards nicht nahetreten. Ehrhards Verdienste liegen auf dem engeren Gebiete der historischen Forschung. Diese schmälern zu wollen, kann nicht unsere Absicht sein. Die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnisse der modernen Kultur zum Katholizismus ist aber in erster Linie eine theologische und dogmatische und nicht eine historische, wie dies auch die vorliegende Schrift dartun will. Mithin kann jemand bei aller Anerkennung der historischen Leistungen Ehrhards auf die Mängel seiner prinzipiellen Erörterungen hinweisen.

Wir geben gern zu, daß manche Äußerungen Ehrhards auch in einem andern Sinne gedeutet werden könnten, als wie wir dieselben verstanden haben. Es fehlt eben Ehrhard bei aller Gewandtheit des Ausdruckes jene Präzision des Inhaltes und jene Deutlichkeit, die man besonders in prinzipiellen Fragen mit Recht beanspruchen kann und muß.

Da nun diese Frage nach Ehrhards eigenem Geständnis eine „Lebensfrage“ für Millionen von Menschen ist, so ist gerade hier die größte Klarheit des Inhaltes und Genauigkeit der Worte selbst erforderlich.

Wir glauben zwar, den richtigen Sinn der oft nebelhaften und rätselhaften Äußerungen Ehrhards erfaßt zu haben oder wenigstens demselben nahegekommen zu sein. Indessen, wenn ein Auktor in den

ersten, prinzipiellen Fragen, in denen vollendete Klarheit herrschen muß, in Fragen, welche man auf Grund der kirchlichen Lehre nicht unschwer beantworten kann, — noch mißverstanden wird, so kann die Schuld unmöglich den Kritiker allein treffen.

In einem solchen Falle muß der Auktor sich einer solchen Deutlichkeit befleißigen, daß seine Worte eine unrichtige Erklärung selbst für die gewöhnlichen Leser ausschließen.

So möge die vorliegende Arbeit ein Beitrag zur Klärung der religiösen Frage in der Gegenwart sein.

Graz, 2. Februar 1909.

P. S. Szabó, O. P.,

Exprovinzial der österr.-ungar. Ordensprovinz.

KATHOLISCHES CHRISTENTUM
UND MODERNE KULTUR



Einleitung.

Es hat in theologischen und kirchlichen Kreisen einen schmerzlichen Eindruck gemacht, als Herr Dr. Albert Ehrhard, Professor der katholischen Kirchengeschichte, in der „Internationalen Wochenschrift“ seine Kritik über die päpstliche Enzyklika „Pascendi“ unter dem Titel: „Die neue Lage der katholischen Theologie“ am 18. Jänner 1908 veröffentlichte. Wer indessen die Schrift Ehrhards: „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert“ gelesen hat, der wird durch die erwähnte Kritik des päpstlichen Aktenstückes kaum ganz überrascht worden sein.

Im Anschluß an dieses Werk und „unter Weiterführung des dort eingenommenen grundsätzlichen Standpunktes“ veröffentlichte Ehrhard in der Sammlung „Kultur und Katholizismus“, gleichsam als Programmskizze derselben, eine kleinere Schrift unter dem Titel: „Katholisches Christentum und moderne Kultur“, ¹⁾ in welcher er seine Ideen popularisieren will.

Während das erste Werk Ehrhards: „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert“ eine vielfache scharfe Entgegnung und ernste Kritik heraus-

¹⁾ „Katholisches Christentum und moderne Kultur“ von Albert Ehrhard, 2. Auflage, Kirchheimsche Verlagsbuchhandlung, Mainz und München (ohne Jahreszahl).

forderte, scheint man seine zweite, soeben erwähnte kleinere Schrift nicht recht beachtet zu haben. Und dennoch scheint auch diese zweite Schrift wegen der darin vertretenen grundsätzlichen Anschauungen einer eingehenden Prüfung wert zu sein.

Ehrhard versteht es, in fesselnder Form, im Tone der Überzeugung die aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Kultur zu behandeln und seinen Lesern die Ungefährlichkeit, ja Annehmbarkeit seines Standpunktes plausibel zu machen. Es ist aber die Pflicht der katholischen Theologie, die Behauptungen Ehrhards, die kaum vereinzelt dastehen dürften und wegen ihrer Zweideutigkeit und Unklarheit besonders für die angehenden Theologen eine Gefahr bedeuten, in ihren Prinzipien und Folgerungen zu untersuchen und ihre Haltlosigkeit nachzuweisen.

Es ist demnach unsere Absicht, die angeführte Schrift Ehrhards: „Katholisches Christentum und moderne Kultur“, theologisch zu untersuchen und auf mehrere darin ausgesprochene Ansichten hinzuweisen, die teils ungenau und unklar, teils unwahr sind.

Nachdem Ehrhard selbst seine Schrift in populärwissenschaftlicher Form abgefaßt hat, so werden auch wir in unserer Untersuchung in ähnlicher Weise, ohne einen äußeren wissenschaftlichen Apparat heranzuziehen, vorgehen. Wir wollen auf Grund der positiven kirchlichen Lehre Ehrhards Anschauungen prüfen, beziehungsweise sie richtigstellen.¹⁾

¹⁾ Die in den Noten angeführten Lehrsätze und Entscheidungen der Kirche sollen zunächst als objektive Belege

Die Anlage der genannten Schrift bringt es mit sich, daß die nämlichen Gedanken und Ansichten wiederkehren. Auf diesen Umstand sind einzelne Wiederholungen in dieser Untersuchung zurückzuführen. Da wir nämlich Ehrhards Behauptungen der Reihe nach prüfen, so müssen wir dasselbe, wenn auch in anderer Wendung, wiederholt betonen und darlegen.

1. Zunächst ist es uns aufgefallen, daß vorliegende Schrift keine kirchliche Druckerlaubnis trägt. Bei seiner ersten Schrift: „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert“ hat Ehrhard um dieselbe angesucht und sie, wenn auch mit Einschränkung, erhalten. Bei dieser Schrift scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein. Wir glauben aber, daß nach dem Wortlaute der päpstlichen Konstitution „*Officiorum ac munerum*“ vom 25. Jänner 1897 vorliegende Schrift zensurpflichtig ist.¹⁾

2. Ehrhard will „die ernste und wichtige Frage“ beantworten: Widerspricht der Katholizismus der modernen Kultur? „Sie ist nicht ein rein aka-

für die Richtigkeit unserer Behauptungen oder für die Unhaltbarkeit der entgegengesetzten Ansichten dienen. Es soll damit keine Beschuldigung gegen Ehrhard ausgesprochen werden, als ob er jene falschen Sätze subjektiv gelehrt hätte oder sie nicht selbst verwerfen würde.

¹⁾ Tit. II, cap. III: „*Omnes fideles tenentur praeviae ecclesiasticae censurae eos saltem subicere libros, qui divinas Scripturas, sacram theologiam, historiam ecclesiasticam, jus canonicum, theologiam naturalem, ethicen, aliasve hujusmodi religiosas aut morales disciplinas respiciunt, ac generaliter scripta omnia, in quibus religionis ac morum honestatis specialiter intersit.*“ (Esser) Index librorum prohibitorum, Romae 1900.

demisches Problem, dessen Beantwortung den Fach- und Zunftgelehrten überlassen werden kann, sondern eine Lebensfrage, deren Lösung allgemeine Bedeutung besitzt und geeignet ist, auf das Leben von Millionen von Menschen, vorab der Millionen Katholiken Deutschlands, einen bestimmenden Einfluß auszuüben.“ Sie steht seit Jahren auf der Tagesordnung und will nicht von derselben verschwinden. (S. 1—2.)

Diese Frage steht allerdings auf der Tagesordnung, aber nicht auf der Tagesordnung des gläubigen katholischen Volkes und jener Theologen, die der Sache objektiv gegenüberstehen; sondern sie steht auf der Tagesordnung der Freunde der modernen Kultur, die es nicht ertragen wollen oder können, sich in ihren Anschauungen mit der katholischen Kirche im Widerspruch zu befinden. Die Äußerungen der Päpste Pius IX., Leo XIII., Pius X. und des Vatikanischen Konzils sind in dieser Beziehung so klar und deutlich, daß jeder Theologe den Standpunkt der Kirche genau kennen muß. Eine Kultur, welche den Lehren und den Gesetzen der Kirche widerspricht, ist nichts anderes als eitler Schein von Bildung.¹⁾ Eine solche Kultur wird von der Kirche verworfen. Dagegen hat sie die wahre Kultur stets gefördert. Die Behauptung, die Kirche verwerfe die Fortschritte unserer Zeit, ist eine leere Verleumdung.²⁾

¹⁾ „*Illud civilis humanitatis genus, quod sanctis Ecclesiae doctrinis et legibus ex adverso repugnet, non aliud nisi civilis cultus figmentum et abs re nomen inane putandum est.*“ Leo XIII. *Inscrutabili*, 21. Apr. 1878. (*Acta Leonis XIII. edit. Desclée, de Brouver etc., I. pag. 7.*)

²⁾ „*Quod inquit, Ecclesiam recentiori civitatum invidere disciplinae, et quaecunque horum temporum ingenium peperit,*

Wer verlangt übrigens von der Kirche, daß sie sich mit der modernen Kultur versöhne? Das verlangen zunächst die Vertreter der modernen Kultur selbst. Nun sagt aber Pius IX.,¹⁾ die kirchliche Auktorität könne dies, ohne schwer gegen ihr Gewissen zu fehlen und ohne der Welt ein großes Ärgernis zu geben, nicht tun. Damit hat er auch die Antwort auf die Frage Ehrhards gegeben.

Es scheint, daß Ehrhard bei Beantwortung seiner Frage die Ansicht der Millionen, vorab der Millionen Katholiken in Deutschland, überhaupt nicht berücksichtigt hat. Diese Millionen, welche das wirkliche menschliche Leben kennen, hätten geantwortet, der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes hervorgeht.²⁾ Sie hätten bei der Beantwortung dieser Lebensfrage lieber die Gründe des Glaubens als die Stimme einer zweifelhaften „Weltanschauung“ vernommen. Ehrhard ist dabei rein akademisch verfahren. Er scheint bei der Lösung der gegenwärtigen Frage nur jene Kreise zu berücksichtigen, welche abseits von den Millionen von ihrer Studierstube aus die Lebensfrage der Menschheit betrachten.

3. „Der große Kampf zwischen Papst Bonifaz VIII. und dem König Philipp dem Schönen von Frankreich

omnia promiscue repudiare, inanis est et jejuna calumnia.“
Leo XIII. *Immortale*, 1. Nov. 1885. (*Acta Leonis XIII.*, II. 163.)

¹⁾ „*Quae Christi his in terris Vicarium possint inducere, ut sine gravissimo conscientiae periculo et maximo omnium scandalo se cum hodierna civilitate consociet?*“ Pius IX. *Alloc.* 18. Martii 1861. Vgl. Tosi, *Vorlesungen über den „Syllabus errorum“* vom 8. Dez. 1864, Wien 1865, S. 229 ff.

²⁾ Matth. 4, 4.

an der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert bedeutet — nach Ehrhard — das erste Stadium“ der Entwicklung dieser Frage; „denn damals stießen die sinkende kirchenpolitische Machtstellung des mittelalterlichen Papsttums und das in kräftiger Entwicklung begriffene nationale Königtum hart aufeinander. Von dem kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Gebiete dehnte sich der Gegensatz zwischen der katholischen Kirche und den ihrer nationalen Eigenart bewußt gewordenen germanischen Völkern bald auf das kirchlich-religiöse Leben selbst aus. Der Widerspruch gegen den alten Kirchenglauben und die katholische Kirchenidee bildete das gemeinsame, alle Reformrichtungen des 16. Jahrhunderts umschlingende Band trotz der tiefen Widersprüche, die zwischen ihnen herrschten.“ Dann traten noch im 17. und 18. Jahrhundert neue Gegensätze auf dem Gebiete des Geisteslebens hinzu, bis im 19. Jahrhundert „die Entwicklung ihren Höhepunkt“ erreichte, so daß die Gegensätze auf die ganze Breite des Kulturlebens sich erstreckten. (S. 2—3.)

Ehrhard findet also den Ursprung des Gegensatzes zwischen der modernen Kultur und dem katholischen Christentum in dem erwähnten Kampfe zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen und glaubt, dieser Kampf sei nur ein kirchenrechtlicher und kirchenpolitischer gewesen. Es hat sich aber dabei doch um etwas mehr gehandelt. Das beweist die einfache Tatsache, daß der Kampf zur Bulle „Unam Sanctam“ führte, deren Schlußsatz einen dogmatischen Sinn und Zweck besitzt.¹⁾ Den Ausdruck „mittelalterliches Papsttum“

¹⁾ „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino

können wir nur als eine rein äußerliche Bezeichnung gelten lassen, weil das Papsttum immer dasselbe war und bleibt. — Den Ursprung des Protestantismus aus dem bewußtgewordenen Nationalgefühl der germanischen Völker zu erklären, ist insofern merkwürdig, als gewiß auch vor dem Protestantismus ein germanisches Nationalgefühl vorhanden war, und jene Offenbarung desselben doch einen sehr zweifelhaften Charakter trägt.¹⁾

Die katholische Theologie kennt auch keinen „Kirchenglauben“ im angedeuteten, etwa spezifisch mittelalterlichen Sinne, sondern nur einen göttlichen Glauben, der sich allerdings auch auf den Charakter der Kirche erstreckt. Der Ausdruck „Katholische Kirchenidee“ ist eine Tautologie, weil es eben nur eine wirkliche Kirchenidee gibt, nämlich die katholische. Die Behauptung Ehrhards, der unter Bonifaz VIII. begonnene Kampf habe im 19. Jahrhundert den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht, ist ein wertvolles Zugeständnis für die Kirche!

Nachdem nun Ehrhard selbst zugibt, daß zwischen dem katholischen Christentum und der modernen Kultur „ein unleugbarer Gegensatz, und zwar nicht bloß in der Gestalt, in der sie sich heute gegenüberstehen, sondern in Bezug auf ihren Inhalt und ihre Aufgabe

esse de necessitate salutis.“ Denzinger-Bannwart, Enchiridion, ed. 10, Nr. 469. Die gegnerische Interpretation seiner Worte hat der Papst selbst als „fatuitas“ und „insipientia“ bezeichnet.

¹⁾ In dem soeben erschienenen II. Bd. „Luther und Luthertum“ von Denifle-Weiß wird (V. Buch S. 358 ff.) der Nachweis geführt: „von einem spezifischen deutschen Charakter des Luthertums zu sprechen, hat nur geographische Berechtigung, aber nicht historische“. (S. 364.)

selbst“ (S. 6) vorhanden sei, so scheint es eine ganz vergebliche Mühe zu sein, beide miteinander versöhnen zu wollen. Doch Ehrhard will die einzelnen Fragen, von denen die Lösung des aufgestellten Problems abhängt, „mit aller Schärfe und Klarheit auseinanderhalten“ und betritt im Geiste der unbedingten Wahrheitsliebe und geleitet „vom sittlichen Streben, dem Gegner gerecht zu werden“, den Weg der Versöhnung zwischen dem Katholizismus und der modernen Kultur.

Begleiten wir Ehrhard auf diesem Weg und untersuchen wir seine Schritte und sehen wir genau zu, ob das Endresultat seiner Arbeit, daß nämlich die Grundfaktoren des modernen Kulturlebens „mit den Grundsätzen des katholischen Christentums nicht in einem inneren Widerspruche stehen“ (S. 88), haltbar sei, und ob er dabei wirklich „beiden Gegnern“ gerecht werde.

I. Das Wesen der Kultur.

4. Nach einer kurzen Erklärung der „Natur“ bestimmt Ehrhard die Kultur im Gegensatze zur Natur als den „Inbegriff alles dessen, was aus der Betätigung der in uns grundgelegten Kräfte im harmonischen Zusammenwirken mit den äußeren Naturkräften oder im Kampfe mit ihnen hervorgeht und sich als die Äußerung und das Resultat unserer eigenen Tätigkeit den Tatsachen der äußeren Erscheinungswelt entgegenstellt“. (S. 9—10.)

Diese Definition erscheint uns außerordentlich unklar und mehrdeutig und darum ungenügend. Sie ist unklar, weil wir daraus nicht einmal mit Gewißheit entnehmen können, ob zur Kultur die Geistigkeit der menschlichen Seele und die Freiheit des Willens u. s. w. erforderlich sei. Sie ist vieldeutig, weil wir unter diesem Begriff alles subsumieren können, was als das Resultat unserer eigenen Tätigkeit der äußeren Erscheinungswelt gegenübersteht. Nach dieser Definition kann jede äußere Entfaltung der eigenen Kräfte als Kultur bezeichnet werden, jene der primitiven Naturvölker wie der gebildeten Europäer, ja sogar das Böse und Unsittliche, sofern es als das Resultat der eigenen Tätigkeit aufgefaßt wird. Ja, nach diesem Kulturbegriff scheint Ehrhard die Kultur rein subjektiv aufzufassen, das heißt als die Entwicklung

der in uns verborgenen Kräfte, und deshalb wird er ihrer objektiven Seite nicht gerecht. Zudem ist sein Kulturbegriff, so scheint es wenigstens, ein rein naturalistischer und schließt das übernatürliche Element aus. Denn das schlechthin Übernatürliche kann niemals als die Entfaltung und Betätigung der in uns grundgelegten Kräfte angesehen werden. Auch gibt es ganz bestimmte Kulturerscheinungen, die nicht als die Äußerung unserer natürlichen Tätigkeit der äußeren Welt entgegengestellt werden können, sondern die auf einen göttlichen Einfluß zurückzuführen sind. Mithin können wir Ehrhards Kulturdefinition nicht einfachhin billigen, ja wir müssen sie als ungenügend ablehnen.

Viel deutlicher und einfacher bestimmt P. Weiß die Kultur als „die Sittlichkeit im weitesten Umfange sowohl nach innen als nach außen, die persönliche wie die öffentliche, die gesellschaftliche Sittlichkeit mit allen ihren notwendigen Folgen“. Oder als „die volle Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Wesens und der Menschheit als eines sittlichen Organismus“. „Kultur ist nichts anderes als die Ausbildung sämtlicher geistigen Kräfte und Anlagen, vornehmlich der sittlichen.“¹⁾ Da aber die Sittlichkeit ohne Gott undenkbar ist und die Religion die wirkliche Abhängigkeit des Menschen von Gott ausdrückt, darum ist die Religion die Voraussetzung und die Wurzel der Kultur und jeder Bildung und die religiöse Kultur die vollkommenste Frucht des Kulturlebens.

5. Ehrhard unterscheidet psychologisch in der

¹⁾ Weiß, Apologie⁴, I, S. 22.

menschlichen Tätigkeit zwei Sphären, „und zwar unabhängig von der tieferen metaphysischen Frage nach dem Wesen unserer Natur selbst“, deren Lösung er aber nach der theistisch-christlichen Weltanschauung voraussetzt, — darum auch eine doppelte Kultur, eine materielle und eine geistige. Die erstere umfaßt alle Arbeitsgebiete, von den ersten Versuchen, Leben und Güterbesitz zu sichern, „bis zu den großen stehenden Heeren und den Kriegsflotten der Großmächte der Gegenwart“; von den ersten Mühen um Nahrung, Kleidung bis zur Großindustrie und zum Welthandel. Die höhere Kultur wird gefaßt als „Inbegriff und Gesamtergebnis jener menschlichen Tätigkeit, die auf die Erkenntnis der Wahrheit, die Pflege der Sittlichkeit und den Genuß der Schönheit gerichtet ist, und deren Ziel die fortschreitende Vervollkommenung des idealen Menschentums, des Humanitätsideales selbst, bildet“. „Die Erkenntnis der Wahrheit ist das hehre Ziel, das alle menschliche Geistestätigkeit mit heißem Bemühen verfolgt, von dem angehenden Volksschüler bis hinauf zu den Geistesheroen“, ja „bis zu jenen großen Synthesen von Erkenntnissen, die wir Weltanschauungen nennen“. „So gehören zu diesem ersten Gebiete der höheren Kultur sowohl die Literaturerzeugnisse jeder Art, als alle jene Institutionen, deren Zweck die Erforschung und Mitteilung der Wahrheit bildet, von den Akademien der Wissenschaften, den Universitäten, . . . bis zur letzten Dorfschule.“ (S. 10—13.)

Die psychologische Unterscheidung der zwei Sphären der menschlichen Tätigkeit ist nicht unabhängig von der tieferen metaphysischen Frage nach

dem Wesen unserer Natur selbst, sondern setzt dieselbe geradezu voraus. Nicht umsonst wird die Metaphysik in der Scholastik *prima Philosophia* genannt; sie ist es nicht nur deshalb, weil ihr Gegenstand vollkommener ist als der der übrigen Wissenschaften, sondern auch deshalb, weil die übrigen Teile der Philosophie die Prinzipien derselben voraussetzen und auf dieselben aufgebaut werden. Wollen wir demnach philosophisch sprechen, so gehört die erwähnte Zerteilung, beziehungsweise die Lösung der Frage nicht formell der theistisch-christlichen „Weltanschauung“, sondern der rein natürlichen Metaphysik an. In der aristotelisch-scholastischen Philosophie wird jener Unterschied genau dargelegt.

Bezüglich des Begriffes der Kultur wollen wir noch kurz erwähnen, daß ihr Wesen nicht im Streben nach der Erkenntnis des Wahren u. s. w. bestehen könne, sondern im Besitze derselben. Der scholastische Satz: *unumquodque est perfectum in quantum est in actu*, muß auch hier zur Geltung kommen. Daraus folgt also, daß die Kultur das Streben zwar als Mittel voraussetzt, aber nicht in ihm als solchem bestehen könne. Die Früchte des Strebens, nämlich: der Besitz der Güter, die Vollkommenheit muß das Glück, also auch die Kultur der Menschen ausmachen.

Was versteht Ehrhard ferner unter der fortschreitenden Vervollkommnung des idealen Menschentums, des „Humanitätsideales“ selbst? Nach unserer Meinung kann nur etwas Reales, Wirkliches vervollkommenet werden; denn die Vervollkommnung setzt ein derselben fähiges Subjekt voraus. — Was ist nun

das ideale Menschentum? Es existiert nirgends, außer im Begriffe der Philosophen. Das wahre Ideal kann als solches nicht vollkommener werden, wohl aber muß sich alles nach dem Ideal richten, ausbilden. Das Menschentum ist kein reales Vorbild, nach welchem die Menschen sich bilden könnten. Ehrhard will hier offenbar den Grundcharakter der Kultur in der subjektiven Ausbildung des Humanitätsgedankens finden. Das setzt aber voraus, daß ihr Zweck ein subjektiver, sie selbst eine rein subjektive Äußerung und Entwicklung sei. Ihr Zweck wäre der Mensch, sie selbst wäre etwas rein Subjektives und müßte Selbstzweck sein. Nun ist es aber eine Grundlehre der natürlichen Moral wie der Offenbarung, daß der Mensch nie sein eigener Zweck sein und nie den hinreichenden Grund seiner Vollendung in sich tragen könne. Das Ziel des Menschen ist Gott, und sein Ideal ist sein Schöpfer, sein wirkliches Vorbild der Gottmensch selbst. In der Ähnlichkeit mit ihm liegt der wahre Fortschritt und die wahre Kultur des Menschen wie der Menschheit.

In der Äußerung: die Erkenntnis sei das hehre Ziel, das alle Geistestätigkeit verfolgt, darf nicht der Gedanke verborgen sein, als ob die Erkenntnis das höchste irdische Ziel des Menschen wäre.

Ehrhard meint, nachdem der Mensch die Wahrheit nur mit Mühe finde und seine Natur ihn zur Mitteilung der erkannten Wahrheit dränge, so gehören die Literaturerzeugnisse aller Art und alle Lehr- und Bildungsanstalten zur höheren Kultur. Nun, aus diesem Grunde folgt höchstens, daß die Literaturerzeugnisse und jene Anstalten Mittel zur Bildung sein können; es folgt aber noch gar nicht daraus, daß sie es auch

sind. Darum ist die erwähnte Äußerung: die Literaturerzeugnisse aller Art gehören zur höheren Kultur, gewiß ungenau; denn sowohl der Staat als auch die Kirche sind verpflichtet, und zwar gerade im Interesse der höheren Kultur, gewisse Literaturerzeugnisse als kulturwidrige Erscheinungen zu verbieten.

Da diese geistige Kultur bis zu den höchsten Synthesen der Erkenntnisse, bis zu den „Weltanschauungen“ hinaufreicht, so fragt es sich mit Recht: gehört der Glaube nicht auch zu diesem Kulturgebiet, oder ist er bereits in den großen Synthesen der Weltanschauungen inbegriffen? Das letztere kann unmöglich zugestanden werden, ohne den übernatürlichen Charakter des Glaubens direkt zu leugnen. Er ist in keiner noch so hohen Synthese der natürlichen Erkenntnisse und Weltanschauungen enthalten. Ehrhard scheint das erstere anzunehmen. Wenn das Ziel der höheren Kultur in der Vervollkommenung des idealen Menschentums liegt, so kann der Glaube und das Übernatürliche nach Ehrhard unmöglich zu dieser geistigen Kultur gehören. Und in der Tat, Ehrhard betrachtet sogar die letzte Dorfschule als eine Kulturinstitution und mit Recht; aber die katholische Kirche, diese höchste, übernatürliche Kulturanstalt der Welt, wird nicht als solche angeführt. Dies ist nur daraus erklärlich, daß der Kulturbegriff Ehrhards das Übernatürliche ausschließt.

6. „Als zweites, gleichberechtigtes Gebiet gesellt sich zu dem ersten die Pflege der Sittlichkeit“, die „einerseits jene Willenstätigkeit umfaßt, wodurch die Einzelpersonlichkeit sich bemüht, ihr praktisches Leben

nach den ewigen Normen zu gestalten, die ihm die Stimme seines (sic!) Gewissens offenbart“; und andererseits die soziale, staatliche und die allgemein gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen in sich schließt. „Zu dem geistigen und ethischen Bedürfnisse der höheren Menschennatur tritt aber noch ein drittes, das ästhetische hinzu, und dieses suchen die Künste aller Art zu befriedigen.“ „Diese (drei) großen Tätigkeitsgebiete... zu einer einheitlichen Gesamtleistung zusammengefaßt, bilden somit den Inbegriff der höheren Kultur.“ In diese „hochmenschliche Sphäre“ muß jeder, der auf Bildung Anspruch machen will, hinaufgehoben werden; „denn Bildung ist nichts anderes, als die der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Stellung entsprechende Teilnahme der Einzelperson an der höheren Kultur der Gesamtheit“. — Der Inhalt der höheren Kultur fordert noch das religiöse Gebiet. „Die Geschichte lehrt, daß dem Menschen aller Zeiten und aller Zonen das Bedürfnis innewohnt, nicht bloß die Ideale des Wahren, Guten und Schönen zu verwirklichen, sondern auch, angetrieben durch die mannigfachen Leiden und Schmerzen seines Lebensganges, sowie durch die Unzulänglichkeit seiner Kräfte bei dem Streben nach der Verwirklichung seines höchsten Lebenszieles, mit dem Wesen, das er in irgend einer Weise als den lebendigen Urquell und den vollkommenen Inhaber jener drei Ideale selbst erkennt und sich vorstellt, in eine geistig-ethische Lebensgemeinschaft zu treten.“ Was nun die Geschichte, insbesondere die Religionsgeschichte, für alle Menschen beweist, „das bezeugt in stärkerem oder schwächerem Maße die eigene Lebenserfahrung eines jeden einzelnen

Menschen“. „Hier liegt die psychologische Wurzel des religiösen Lebens des einzelnen und der Religionen der Menschheit mit dem gewaltigen Apparat von Institutionen, Riten, Dogmen, Lebensvorschriften und sozialen Gebilden, der ihren Gang durch die Weltgeschichte begleitet.“ Darum ist die Religion der Abschluß des ganzen herrlichen Kulturgebäudes, „dessen Aufbau das Ziel der menschlichen Kulturtätigkeit bedeutet“. Sie verleiht den übrigen Bestandteilen der Kultur die wirksamsten Impulse und die höchste Sanktion und zieht durch ihre wesentliche Aufgabe als geistig-ethische Vereinigung mit Gott die Ideale (des Wahren, Guten und Schönen) selbst in die Sphäre des Göttlichen und vereinigt dadurch „das Streben nach ihrer Verwirklichung und die dadurch erzielte Vervollkommnung des Humanitätsideales mit der Anbetung und Verherrlichung Gottes zu einer großen, einheitlichen, das ganze Leben der Menschheit umfassenden Kulturtat“. (S. 13—16.)

Ehrhard wird nicht erwarten, daß wir diese seine Sätze ohne weiteres unterschreiben. Die Pflege der Sittlichkeit soll offenbar die sittliche Kultur bezeichnen. Diese besteht aber nicht im Bemühen, das praktische Leben nach den ewigen Normen einzurichten, sondern in der wirklichen Gleichförmigkeit des sittlichen Lebens mit den Gesetzen der Moral. Ehrhard spricht hier und wiederholt von der „Einzel“-persönlichkeit, als ob es eine „Mehr“-persönlichkeit geben würde, oder als ob mehrere Menschen als solche im philosophischen Sinn ebenfalls eine Persönlichkeit bilden würden!

Also die Pflege der Sittlichkeit verlangt das Be-

mühen der Einzelpersönlichkeit, ihr Leben nach den ewigen Normen, die ihr Gewissen offenbart, einzurichten. Wollen die letzteren Worte nicht soviel sagen, als daß diese Normen natürliche sein, aus dem Gewissen der Einzelperson stammen müssen? Wenn ja, dann müssen wir dagegen Einspruch erheben, weil es auch übernatürliche Normen der Sittlichkeit gibt, die uns das Gewissen als solches niemals offenbaren kann, Normen, die gewiß kulturfördernd, weil sittlich veredelnd sind. Ferner hätten wir zu bemerken, daß das sozial-ethische Leben sich nicht allein nach den Gesetzen der strengen Gerechtigkeit, sondern auch nach dem Gebote der Liebe zu richten hat, welches auch für die Gesamtmenschheit eine verpflichtende Kraft besitzt.

Es wird wiederholt von „Bedürfnissen“, von der „höheren Menschennatur“ gesprochen, ohne daß ähnliche Ausdrücke eine Erklärung gefunden haben. Ein Bedürfnis muß offenbar unabhängig von dem freien Willen sein, es muß also eine notwendige Förderung der Natur in sich schließen. In diesem Sinne können aber ähnliche Ausdrücke nur mit der größten Vorsicht gebraucht werden, weil dadurch die Freiheit des Willens eingeschränkt würde.

Was ist die „höhere Menschennatur“? Der „Übermensch“ der modernen Moralphilosophen im Gegensatz zum Herdenmenschen? Wir kennen zwar höhere Seelenkräfte, Eigenschaften, intellektuelle wie moralische Tugenden im Menschen; aber eine höhere Menschennatur ist uns bisher unbekannt gewesen, da die Natur doch kein Mehr oder Weniger zuläßt. Ja doch! Es gibt auch im Menschen eine höhere Natur, die Teilnahme an der göttlichen Natur durch

die Gnade; aber diese ist wieder keine menschliche Natur mehr! Ehrhard lanciert demnach höchst zweideutige Ausdrücke, ohne sie genau fixiert zu haben.

Merkwürdig klingt auch die Bestimmung der Bildung, als die der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Stellung entsprechende Teilnahme der Einzelperson an der höheren Kultur der Gesamtheit. Abgesehen davon, daß es, wie erwähnt, ein Pleonasmus ist, von „Einzel“person und von „individueller“ Persönlichkeit zu sprechen, finden wir, daß die Bildung des Individuums jener der Gesamtheit vorausgehen müsse, ja, daß die Bildung der Gesamtheit nur in den einzelnen Individuen Wirklichkeit besitzen könne, da wir weder die Kultur noch die Gesamtheit als allgemeine Begriffe ohne konkrete Subjekte realisieren können.

Was sollen wir von der Erklärung Ehrhards über die religiöse Kultur sagen? Wenn die oben angeführten Worte überhaupt einen greifbaren Sinn besitzen, so können sie nur dahin gedeutet werden, daß die Religion ein Bedürfnis der menschlichen Natur, ein Ausdruck des subjektiven Geistes sei. Es soll also in uns das Bedürfnis vorhanden sein, mit dem Wesen, das von uns in irgend einer Weise als der Urquell und der lebendige Inhaber unserer Ideale erkannt und vorgestellt wird, in eine geistig-ethische Lebensgemeinschaft zu treten! Aus diesem Satze folgt noch nicht, daß der Gegenstand der Religion ein persönlicher Gott, der Schöpfer, ja daß dieser Gegenstand überhaupt etwas Objektiv-Reales ist; denn es genügt, jenes Wesen in irgend einer Weise als den Urquell und Inhaber der Ideale zu erkennen und sich vorzustellen. Was ist dieses Wesen? Was versteht Ehrhard unter der

geistig-ethischen „Lebensgemeinschaft“ mit diesem Wesen? Ist diese Lebensgemeinschaft im monistischen, pantheistischen oder theosophischen oder im christlichen Sinne zu fassen?

Indessen, es scheint dies für Ehrhards Standpunkt ziemlich gleichgültig zu sein. Denn er will ja aus dem subjektiven Begriffe der Kultur ableiten, daß die Religion als „geistig-ethische Lebensgemeinschaft“ mit einem näher nicht bestimmten Wesen eine Bereicherung ihres Lebensgebietes sei. Dazu genügt ein naturalistisch-psychologisches Religionsbedürfnis. Das hat aber mit dem objektiven Begriff und Dasein einer Religion, zumal einer positiven und übernatürlichen, nichts gemein. Der erwähnte Religionsbegriff besagt ein subjektives Bedürfnis, dessen realer Grund und Inhalt aus jenen Worten nicht erwiesen ist.

Ebenso unklar finden wir den Schlußsatz Ehrhards über „die psychologische Wurzel“ der Religionen, ihrer Dogmen, Riten, sozialen Gebilde u. s. w. Dieser Gedanke kann doch unmöglich ohne Unterschied auf die Religionen angewendet werden. Bei der übernatürlichen Religion wäre dieser Satz direkt falsch. Denn die Wurzel hat doch die gleiche Natur wie der Stamm und die Äste, ja sie ist sogar ihre Ursache. Die übernatürliche Religion besitzt aber keine „Wurzel“, auch keine psychologische, in der Natur des Menschen. Sie ist in ihren „Dogmen“, „Lebensvorschriften“ und „sozialen Gebilden“, worunter Ehrhard nur die hierarchische Leitung und Verfassung der Kirche und ihre Orden verstehen kann, eine von Christus gegründete Gemeinschaft; und es ist unmöglich, diesen „gewaltigen Apparat“ aus dem Bedürfnisse nach einer geistig-

ethischen Lebensgemeinschaft mit dem unbekannten Wesen, welches in irgend einer Weise als der Urquell und Inhaber der Kulturideale erkannt und vorgestellt wird, als aus seiner Wurzel abzuleiten. Wir kommen übrigens auf diesen Gedanken Ehrhards später noch zurück.

Nach dem Gesagten können wir die Behauptung Ehrhards, die Religion sei der Abschluß des ganzen Kulturgebäudes, nur unter gewissen Bedingungen zugestehen. Sie „erteilt dem sittlichen, sozialen und ästhetischen Leben die wirksamsten Impulse und die höchste Sanktion“ nur dann, wenn sie einen real objektiven Inhalt besitzt, was aber nur auf Grund einer andern Weltanschauung möglich ist, als diejenige, welche die „moderne“ Kultur vertritt. Die Ideale des Wahren, Guten und Schönen erhebt die Religion nicht in die Sphäre des Göttlichen, sondern setzt sie in Gott als verwirklicht voraus. Das Streben nach Verwirklichung des Ideales des Wahren ist zum mindesten zweideutig, da unsere Erkenntnis die Wahrheit nicht verwirklicht, sondern voraussetzt und von ihr abhängt. Die Vervollkommnung des Humanitätsideales ist schon früher als inhaltlos bezeichnet worden. Die Religion ist deshalb die höchste Kulturtat, weil sie das Ideal alles Wahren, Guten und Schönen in Gott findet, alles Wahre u. s. w. aus ihm allein ableitet und alles Wahre, Gute und Schöne im Menschen sowie in der Menschheit in letzter und erster Linie nach der Ähnlichkeit mit Gott bewertet.

Es wird demnach niemanden überraschen, wenn wir den Kulturbegriff Ehrhards entschieden ablehnen. Seine Kultur scheint ein subjektives Produkt der in

uns grundgelegten Kräfte, das ausschließliche Resultat unserer eigenen Tätigkeit, die Entwicklung der Bedürfnisse des eigenen Wesens auf den verschiedenen Lebensgebieten zu sein. Wir können den Gedanken nicht unterdrücken, daß Ehrhard bei der Bestimmung der Kultur das Übernatürliche ganz ignoriert, ja dasselbe ausschließt. Somit faßt er schon im vorhinein die Kultur rein naturalistisch. Der Glaube und der übernatürliche Charakter der Kirche sind demnach keine Kulturelemente. Selbst die Stellung der Religion auf dem Gebiete der Kultur ist ungenau gezeichnet, da sie nur als Befriedigung des subjektiven Bedürfnisses betrachtet wird. Das ist aber der moderne Religionsbegriff, der als solcher den objektiven Wert der Religion nicht begründen kann.

Wir können auch den Gedanken nicht unterdrücken, daß das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit ungenau angegeben wird. Wohl wird zugegeben, die Religion verleihe „dem sittlichen, sozialen und ästhetischen Leben die wirksamsten Impulse und die höchste Sanktion“ und erhebe die Ideale des Wahren, Guten und Schönen in die Sphäre des Göttlichen. Aber eine innere Abhängigkeit des Sittlichen von der Religion, von Gott wird nicht ausgesprochen. Allerdings verleiht die Religion die wirksamsten Impulse auch dem sozialen und ästhetischen Leben, aber nur insofern, als sie als die Quelle der Sittlichkeit anerkannt wird, ohne welche eine objektive Moral, mithin auch ein geordnetes soziales und ästhetisches Leben unmöglich ist. Eine Sittlichkeit ohne Religion, also eine religionslose Moral, ist eben undenkbar.

Darum bilden jene drei Tätigkeitsgebiete (die

Erkenntnis der Wahrheit, die Pflege der Sittlichkeit und der Genuß der Schönheit), „zu einer einheitlichen Gesamtleistung zusammengefaßt“, nur dann den Inbegriff der höheren Kultur, wenn die Religion als ihre Grundlage und erste Quelle betrachtet wird. Das „herrliche“ Kulturgebäude muß die Religion als das Fundament der Sittlichkeit, welche alles durchdringt und den übrigen Zweigen der Kultur den wahren Wert verleiht, anerkennen. Der „Aufbau“ „des ganzen herrlichen Gebäudes“, als „das Ziel der menschlichen Kultur-tätigkeit“, kann in diesem Zustande der Menschheit nur mit Hilfe der göttlichen Gnade durchgeführt werden. — Die Religion vereinigt das „Humanitätsideal“ mit der Anbetung und Verherrlichung Gottes nur in dem Sinne zu einer „Kulturtat“, als uns die Offenbarung über unser Lebens- und letztes Ziel unterrichtet und die Gnade uns die Erreichung desselben ermöglicht. So wird der Mensch seine irdische Aufgabe, die in der Anbetung und Verherrlichung Gottes besteht, erfüllen und sich selbst vervollkommen. Im Lichte und in der Kraft der übernatürlichen Religion wird er dann auch das ganze Gebiet der natürlichen Kultur auf ihr wahres Ziel, auf die Verherrlichung Gottes hinordnen.

Darin besteht die einheitliche, das ganze Leben umfassende Vereinigung des Humanitätsideales mit der Verherrlichung Gottes, das ist die höchste Kulturtat des Menschen.

Nach unserer Auffassung muß demnach die Kultur als eine Vervollkommnung der Menschheit von dem

Gottesbegriff ausgehen. Ohne einen klaren Gottesbegriff ist kein klarer Begriff des Menschen, seines Ursprunges und Lebenszieles möglich. Darum ist die Religion die Voraussetzung einer jeden Kultur, ihre Grundlage, ihr belebendes Prinzip und ihre Vollendung. In der tatsächlichen Lage der Menschheit wird man aber nie zur richtigen Begriffsbestimmung der Kultur gelangen, wenn man den Sündenfall ignoriert und die Notwendigkeit und die Tatsache der Erlösung, somit einer innerlichen Wiederherstellung des Menschen durch die Gnade außer acht läßt. Die wahre Kultur setzt das Christentum und die katholische Kirche voraus und kann nur auf dem übernatürlichen Standpunkte verwirklicht werden.

II. Der spezifische Charakter der modernen Kultur.

7. Nach den gegebenen Erklärungen über die Kultur im allgemeinen wird uns die Auffassung Ehrhards von dem spezifischen Charakter der modernen Kultur nicht mehr überraschen. Ehrhard gesteht, daß die moderne Kultur weder eine einheitliche noch eine fertige Größe darstelle. Keine einheitliche, denn sie hat seit der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert, als ihrer Geburtszeit, mehrere Stadien durchgemacht. Noch weniger ist sie eine fertige Größe, denn sie hat sich in ihrem neuen Stadium noch nicht ausgewirkt und darum noch keine feste Gestalt angenommen. Vielmehr ist unsere Zeit „eine Anfangszeit“, „weil wir in der Ausbildung einer Weltkultur begriffen sind, die neue Fragen und neue Aufgaben in einer noch dem 18. Jahrhundert ungeahnten Gestalt und Fülle zu lösen begonnen hat“. Ehrhard findet in der engen Berührung der ostasiatischen und westeuropäischen Kulturfaktoren, in den Gärungen in Rußland, welche „den Anfang eines Zuwachses an Kulturkräften“ bilden, deren Tragweite wir gar nicht abmessen können, sowie in den neuen Problemen sowohl „religiös-kirchlicher als sozialpolitischer Natur“, die am Horizonte Frankreichs heraufziehen, den Beweis für seine etwas paradoxe Behauptung. Ehrhard beschränkt indessen in der Folge den Ausdruck „moderne Kultur“ auf die jüngste Ver-

gangenheit, und zwar auf die Kultur der westeuropäischen Völker, und diese bedeute „die reichste Entfaltung menschlicher Kulturtätigkeit, von der die Weltgeschichte zu berichten weiß“. Sie hat einen so „unermesslichen Umfang und einen so vielseitigen Inhalt gewonnen, daß wir sie kaum überschauen können“. (S. 18—22.)

Ob nun die ostasiatischen Völker durch die Verbindung mit dem neuheidnischen Europa an wahrer Kultur unmittelbar gewinnen werden, wollen wir nicht untersuchen. Jedenfalls ist Ehrhard den Beweis dafür, wie die beständigen Gärungen, Attentate, Revolutionen für Rußland und für die übrigen Länder einen Kulturzuwachs bedeuten können, schuldig geblieben; außer er steht auf dem Standpunkte, daß das Böse und Unsittliche durch den zufällig aus ihm entstandenen Nutzen oder Erfolg schon in sich gut und berechtigt sei.

Das der modernen Kultur gespendete Lob beweist, daß Ehrhard wirklich zu den ersten Bewunderern der Kultur unserer Zeit gehört. Ist dies aber auch berechtigt und begründet? Wenn wir die Berechtigung dieses Lobes in Bezug auf die materielle, rein technische Kultur der Gegenwart auch zugeben würden, so weiß ja doch jeder denkende Mensch, daß das Wesen und die Vollkommenheit einer Kulturepoche nicht in den zufälligen äußeren Formen, sondern in den geistigen Eigenschaften und Grundsätzen, in der inneren Vervollkommnung der Menschen zu suchen ist.

Wird nun Ehrhard den Mut haben, zu behaupten, daß die Menschheit heutzutage auf der höchsten bisher erreichten Stufe geistiger Entwicklung in philosophischer, ethischer und in erster Linie in religiöser Be-

ziehung stehe? Und was hilft es der Menschheit, auf einzelnen Gebieten einen relativen Fortschritt aufzuweisen, wenn sie innerlich geschwächt ist, und wenn selbst die angeblichen oder wirklichen Fortschritte nicht der modernen Kultur als ihrer eigentlichen Ursache zugeschrieben werden können, sondern den gesunden, noch immer fortwirkenden Kräften früherer Zeiten ihre Existenz verdanken? Zudem ist es doch ganz selbstverständlich, daß ein gewisser Glanz der äußeren Kultur mit dem inneren Verfall der Menschheit ebenso gut vereinbar ist, wie der äußere Schliff eines Menschen mit der inneren Hohlheit seines Charakters.

8. Worin findet nun Ehrhard „den wesentlichen Inhalt, die spezifische Richtung und den inneren Wert der Millionen von Einzeltatsachen“, die aus dem gewaltigen „Lebensganzen“ hervorgegangen sind? Die sogenannte niedere, materielle Kultur wird charakteristisch bestimmt „von der eigentümlichen Gestaltung des Sicherheitswesens als Militarismus“, durch die mannigfachen Zweige der Industrie, durch den überseeischen Welthandel und durch die jüngste „Entfaltung der Kolonialpolitik der westeuropäischen Großmächte“. Auch einzelne Faktoren der höheren Kultur gehören hieher; „so die Herrschaft des Nationalismus mit allen seinen politischen Neugestaltungen“, „die Durchwirkung der konstitutionellen Regierungsformen mit . . . Anteilnahme der breiten Volksschichten an der Gesetzgebung und Verwaltung“ und „mit den bedeutsamen Umwälzungen auf dem staatlichen Lebensgebiete bis zum Ersatz der Monarchie durch die Republik, die sich in Frankreich als bleibende Staatsverfassung festgesetzt hat und in anderen Ländern von gewissen Kreisen als das

Ideal der Zukunft betrachtet und erstrebt wird“. Ebenso „die komplizierten innergesellschaftlichen Bewegungen, die wir als soziale Frage bezeichnen, und deren innerste Kraft in dem psychologischen Drange der untersten Schichten unserer Bevölkerung nach dem Mitgenusse der Lebensgüter der obersten liegt“. „Dieser ganze Komplex von staatlich-sozialen Lebensfaktoren mutet wie eine Neuschöpfung an.“ Er leidet aber an so vielen Gebrechen, daß unsere Zeit gerade hier sich als eine Anfangszeit charakterisiert. Die bisher errungenen Fortschritte „berechtigen jedoch zur Hoffnung, daß spätere Geschlechter darin einen Hauptruhmestitel der Kultur der Gegenwart erblicken werden“. (S. 22—24.)

Es handelt sich in diesen und ähnlichen Fragen nicht darum, ob manche „Kulturfaktoren“ wirklich Gutes in ihrem Gefolge haben; sondern es muß gefragt werden, ob die Motive, die Prinzipien, aus denen sie zufällig entsprungen sind, in sich gut, sittlich erlaubt und veredelnd waren. Denn schließlich kann ja auch aus dem Bösen und sittlich Verwerflichen zufällig etwas Gutes sich ergeben, weil das Böse nur im Guten und niemals in sich allein existieren und wirken kann. Das ist aber kein Beweis für die Berechtigung des Bösen, sondern ein Zeichen der göttlichen Allmacht, die auch das Böse zum Guten wenden kann.

Ehrhard rechnet den modernen Militarismus zu den Kulturerscheinungen unserer Zeit. Andere dürften anderer Meinung sein und den Militarismus als eine ungeheure, materielle wie geistige Belastung der Menschheit empfinden, die ihr oft die nötigsten Kulturkräfte raubt. Es genüge hier, auf die Worte Leos XIII. hin-

zuweisen, der im Militarismus durchaus keinen natürlichen Zustand der Gesellschaft, sondern vielmehr ein Hindernis des Fortschrittes im Familien- und öffentlichen Leben erblickt.¹⁾

Ebenso kann der moderne Nationalismus unmöglich als eine Äußerung wahrer Kultur betrachtet werden. Das Gute und Berechtigte im nationalen Streben ist von jeher von der Kirche anerkannt worden. Der moderne Nationalismus ist aber auf den heidnischen Gedanken der Selbstsucht zurückzuführen; er leugnet die Rechte der übrigen Nationen, zerstört die natürliche und historische Zusammengehörigkeit der Völker, setzt an die Stelle der Sittlichkeit die Gewalt als die Quelle der Rechte und untergräbt deshalb die Gerechtigkeit, das Fundament der staatlichen Ordnung. Er ist ein atheistischer Faktor der modernen Kultur. Diesem falschen Nationalitätsprinzip sind Rechte von jahrhundertelanger Dauer zum Opfer gefallen. Ihm ist es auch zuzuschreiben, um von anderen Fällen zu schweigen, daß der Papst seiner tausendjährigen rechtmäßigen weltlichen Herrschaft beraubt worden ist. So-

¹⁾ „Ante oculos habemus Europae tempora. Multos jam annos plus specie in pace vivitur, quam re. Insidentibus suspicionibus nutius singulae fere gentes pergunt certatim instruere sese apparatu bellico. Improvida adolescentum aetas procul parentum consilio magisterioque in pericula truditur vitae militaris; validissima pubes ab agrorum cultura, a studiis optimis, a mercaturis, ab artificiis ad arma traducitur. Hinc exhausta magnis sumptibus aeraria, attritae civitatum opes, afflicta fortuna privatorum: jamque ea quae nunc est, veluti procincta pax diutius ferri non potest. Civilis hominum conjunctionis talem ne esse natura statum?“ Enc. Praeclara, 20. Junii 1894 (Acta, V, 282).

lange der Papst selbst in dieser Beziehung seinen Standpunkt nicht ändert, können die Katholiken diese „Neugestaltung“ unmöglich einfach billigen.¹⁾ Es kann demnach nicht zugegeben werden, daß alle politischen Neugestaltungen des Nationalismus an sich schon zur wahren Kultur gehören.

Wenn Ehrhard unter den konstitutionellen Regierungsformen nichts anderes versteht als den äußeren Apparat unseres modernen politischen Lebens, so werden wir ihn ruhig bei seiner Meinung lassen. Die Kirche selbst erklärt, daß die Regierungsformen verschieden sein können, und daß das Volk an der Gesetzgebung teilnehmen könne.²⁾ Wenn aber die Theo-

¹⁾ Vgl. die Worte Leos XIII. bei seiner Thronbesteigung: „Ut in primis, eo quo possumus modo, jura libertatemque hujus Sanctae Sedis adseramus, contendere nunquam desinemus, ut auctoritati Nostrae suum constet obsequium, ut obstacula amoveantur, quae plenam ministerii Nostri potestatisque libertatem impediunt, atque in eam rerum conditionem restituamur, in qua divinae Sapientiae consilium Romanos Antistites jampridem collocaverat.“ Zu dieser Forderung werde der Papst nicht durch die Herrschsucht, „sed officii Nostri ratione et religiosis jurisjurandi vinculis“ genötigt. Die volle zeitliche Unabhängigkeit diene nicht nur zur freien Ausübung seiner geistigen Auktorität, sondern sie betreffe „publici etiam boni et salutis totius humanae societatis causam“. Daher bestätigt er alle Erklärungen und Proteste Pius' IX. Inscrutabili, 21. Apr. 1878 (*Acta*, I, 10). Die unzähligen Erklärungen, Proteste Leos XIII. während seines Pontifikates sind allbekannt. Die neuesten Äußerungen über die Aufrechterhaltung des „Non expedit“ sind in der „Corrispondenza Rom.“, 21. Nov. 1908, und im „Osservatore Romano“, 9. Dez. 1908, veröffentlicht. Sieh „Vaterland“, 14. Jänner 1909, Nr. 19.

²⁾ „Nulla per se reprehenditur ex variis reipublicae formis, ut quae nihil habent, quod doctrinae catholicae repugnet, eademque possunt, si sapienter adhibeantur et juste, in optimo

rien betrachtet werden, auf welche der moderne Konstitutionalismus zurückgeführt wird, so müssen wir ihn als eine in seinen Prinzipien und seiner Entwicklung atheistische Anschauung entschieden ablehnen. Die soziale, beziehungsweise politische Auktorität stammt nicht vom Volke, sondern von Gott. Und selbst wenn das Volk zur Teilnahme an der Gesetzgebung oder zur Wahl des Staatsoberhauptes berufen wird, so folgt daraus noch nicht, daß das Volk die Quelle und der Träger der Auktorität sei.¹⁾

Was bezweckt aber Ehrhard mit der Bemerkung, daß die Republik von gewissen Kreisen als das Ideal der Zukunft erstrebt werde? Bekanntlich ist der Prophetenberuf, zumal auf politischem Gebiet, ein sehr undankbarer. Sollte aber Ehrhard der Meinung Ausdruck verleihen wollen, als ob die einseitige Änderung der Regierungsformen „bis zum Ersatze der Monarchie durch die Republik“ keine Ungerechtigkeit in sich schließe, so müssen wir ihm entschieden widersprechen. Unsere Monarchien besitzen einen natürlich-rechtlichen und historischen Existenzgrund. Es kann demnach nicht er-

statu tueri civitatem. Imo, neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum reipublicae . . . quod potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium.“ Leo XIII., *Immortale*, 1. Nov. 1885 (*Acta*, II, 161).

¹⁾ „Interest attendere hoc loco, eos, qui reipublicae prae-futuri sint, posse in quibusdam causis voluntate iudicioque deligi multitudinis non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatus; neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum . . . Ad politicum imperium quod attinet, illud a Deo proficisci recte docet Ecclesia.“ Leo XIII., *Diuturnum illud*, 29. Junii 1881 (*Acta*, I, 211).

laubt sein, daß das Volk einseitig auf deren Ersatz durch die Republik hinarbeite, noch kann etwas Derartiges als das Ideal der Zukunft erstrebt werden. Unser Ideal ist Wahrheit und Recht und dieses verlangt, daß man den rechtmäßigen Fürsten gehorche und sich ihnen nicht widersetze.¹⁾

Ehrhard ist mit der Erklärung der komplizierten innergesellschaftlichen Bewegungen leicht fertig: ihre innerste Kraft sei einfach der psychologische Drang nach dem Mitgenusse der Lebensgüter. Das ist jedoch nur die Konstatierung einer einfachen Tatsache, aber keine Erklärung ihrer Ursachen. Die „soziale Frage“ ist vielmehr eine Folge der Verleugnung der christlichen Grundsätze der Gerechtigkeit und Liebe auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens. Die ungeordnete Sucht der untersten Schichten der Bevölkerung nach dem Mitgenusse der Lebensgüter ist die naturnotwendige Wirkung der modernen Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens, welche von den Trägern der falschen Kultur aufgestellt wurden.

Somit können wir diesen ganzen Komplex von staatlich-sozialen Lebensfaktoren durchaus nicht als eine Neuschöpfung, sondern nur als einen treuen Ausdruck und einen Bestandteil der ungesunden modernen Kultur, als des „Lebensganzen“, ansehen.

9. Auf das Kulturgebiet des Geisteslebens übergehend, bemerkt Ehrhard: „Als maßgebend für seine Charakterisierung betrachtet man vielfach die philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts und die darauf

¹⁾ Vgl. Ad Roman., XIII., 1 ss.; „Legitimis principibus ob-
edientiam detractare immo et rebellare licet.“ Syll. Pii IX.,
no. 63 (Denzinger, Nr. 1763).

beruhenden Weltanschauungen der Gegenwart.“ Ehrhard hält dies „für einen verhängnisvollen Irrtum“; denn schon der vielfache Wechsel dieser Weltanschauungen „und die zwischen ihnen obwaltenden tiefen, ja unlösbaren Widersprüche beweisen zur Genüge, daß nicht in ihnen selbst ein Grundfaktor des modernen Geisteslebens liegt“. „Sie sind daher alle im Grunde nichts anderes als zeitgeschichtlich und persönlich bedingte Äußerungen eines Grundfaktors des menschlichen Geisteslebens“, nämlich „des Dranges nach der Erkenntnis der letzten Ursachen und Gründe alles Seins und alles Wirkens, mit einem Worte, des metaphysischen Bedürfnisses des menschlichen Geistes, das sich auch im Aufbau jener Systeme praktisch betätigte, welche die Metaphysik grundsätzlich ablehnen“. Diese Systeme sind „verfrühte Synthesen des unendlich reichen Zuwachses an Einzelerkenntnissen“, die noch gar nicht abgeschlossen sind, und können daher keine „sichere Grundlage für den Aufbau einer neuen allgemein gültigen Weltanschauung“ liefern. — Vielmehr ist nach Ehrhard das moderne Geistesleben durch „seine empirische und historische Forschungsarbeit“ charakterisiert, welche „eine ganz einzigartige Leistung“ in der Geschichte des Geisteslebens der Menschheit ist und welcher „keine zweite an der Seite steht“. Empirismus und historischer Positivismus offenbaren demnach den wesentlichen und spezifischen Charakter unseres Geisteslebens. Selbst nach Auflösung der Verbindung zwischen der modernen Philosophie und der empirischen und historischen Denkweise bleibt noch der Gegensatz unseres Geisteslebens zum mittelalterlichen in voller Kraft, welches auf das Göttliche und Himmlische, „auf das

Sein der Dinge, nicht auf ihr Werden“ gerichtet war.
(S. 24—28.)

Wir halten diesen Standpunkt Ehrhards für einen verhängnisvollen und folgenschweren Irrtum. Es ist ganz und gar unrichtig, daß die modernen philosophischen Systeme nur zeitgeschichtliche und persönliche Erscheinungen seien. Nein, sie sind der eigentliche spezifische Grundfaktor des modernen Lebens und der heutigen Kultur. Wer die moderne Philosophie studiert und die Sendschreiben und die Allokutionen Gregors XVI., Pius' IX., den „Syllabus“, die Enzykliken Leos XIII. gelesen hat, der kann an dem Gesagten unmöglich zweifeln. Wer die Glaubensentscheidungen des Vatikanums aufschlägt, was findet er anderes als die Verurteilung der modernen Philosophie in der Gestalt des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus, Evolutionismus, Rationalismus u. s. w.? Oder kann man annehmen, daß das Allgemeine Konzil nur persönliche Äußerungen feierlich verurteilt und nicht einmal die Grundfaktoren des modernen Geisteslebens erfaßt habe? Es ist doch bekannt, daß nahezu alle bedeutenden Vertreter der modernen Weltanschauungen entweder ipso jure oder durch positive Entscheidungen der Kirche auf dem Index stehen.

Der Umstand, daß die moderne Philosophie in sich nicht einheitlich ist, beweist nur so viel, daß sie eben auf falsche Grundsätze, nämlich auf den Subjektivismus, Idealismus, Evolutionismus, Positivismus und Skeptizismus u. s. w. aufgebaut ist. Diese Systeme, mögen sie einander noch so widersprechen, kommen alle in den wichtigsten negativen Punkten überein:

in der Leugnung eines persönlichen Gottes oder wenigstens seines Einflusses auf die Welt, in der Leugnung der positiven Offenbarung und der übernatürlichen Wahrheiten, in der Leugnung des Glaubens und der Kirche als eines göttlichen Organes der Wahrheit. Kurz, sie kommen alle überein in der Ablehnung der „theistischen Weltanschauung“.

Ebensowenig können wir Ehrhard recht geben, wenn er diese modernen Systeme, die ja doch in ihren Prinzipien ganz unhaltbar und falsch sind, als die Äußerung eines Grundfaktors des menschlichen Geisteslebens, des „Dranges“ nach der Wahrheit und „des metaphysischen Bedürfnisses“ hinstellt. Was ist dieser Drang und dieses Bedürfnis? Jeder Drang und jedes Bedürfnis des Geistes ist in sich gut, darum existenzberechtigt. Wir kennen aber nur einen Drang und ein Bedürfnis nach der Wahrheit und nach der Tugend; es gibt aber im Menschen kein Bedürfnis nach dem Irrtum. Darum können diese Systeme nicht die Äußerung eines Bedürfnisses sein. Es liegt demnach der Gedanke nahe, daß Ehrhard auch diesen Systemen die Existenzberechtigung zuerkennen will, was aber nur möglich wäre, wenn man die Wahrheit nicht als die einzige Quelle des Rechtes betrachten wollte.

Auch hat Ehrhard zu erklären vergessen, inwiefern in der grundsätzlichen Ablehnung der Metaphysik eine praktische Betätigung des metaphysischen Bedürfnisses des menschlichen Geistes vorhanden sei!

Ebenso unverständlich ist die weitere Bemerkung Ehrhards, diese Synthesen, bzw. die Einzelerkenntnisse, können noch immer keine „sichere Grundlage für den

Aufbau einer neuen, allgemein gültigen Weltanschauung liefern“. Was versteht Ehrhard unter einer Weltanschauung? Doch die prinzipielle Beurteilung der Natur, des Ursprunges, Zweckes der Welt und der Geschöpfe, somit auch des Menschen. Haben wir denn nicht eine allgemein gültige Erkenntnis über all dieses? Existiert keine gültige Philosophie? Oder ist nur das gültig, was von den Gelehrten allgemein angenommen wird? Dann werden wir es nie zu einer Weltanschauung bringen. Wir brauchen keine neue Weltanschauung, ja wir dürfen nicht einmal nach einer solchen verlangen, da wir in der scholastischen Philosophie schon eine natürliche und im Glauben eine übernatürliche, alle Menschen aller Zeiten verpflichtende, gültige Weltanschauung besitzen. Eine neue zu suchen, bedeutet doch nichts anderes, als entweder an der Wahrheit oder an der allgemein verpflichtenden Kraft des Glaubens zweifeln.

Ehrhard findet den spezifischen Charakter des modernen Geisteslebens in dessen empirischen und historischen Forschungsarbeiten, und zwar losgelöst von „bestimmten philosophischen Voraussetzungen und Grundanschauungen“. Diese Annahme Ehrhards ist unrichtig, sowohl in sich als auch in ihrer Anwendung auf die moderne empirische Forschungsarbeit. Unrichtig in sich, denn der Empirismus setzt notwendigerweise den Apriorismus voraus, sowie die Induktion die Deduktion voraussetzt, wie schon die Scholastik es richtig erfaßt hat, sonst muß der Empirismus in Skeptizismus oder in reinen Sensualismus ausarten. Der historische Kritizismus muß ja

doch von sicheren, gewissen und feststehenden oder angenommenen Prinzipien ausgehen, sonst ist eine Kritik oder Forschung einfach unmöglich. Diese Prinzipien kann aber der historische Positivismus und Kritizismus nur aus einer höheren Wissenschaft, in unserem Fall aus der Philosophie, aus einer „Weltanschauung“ schöpfen. Geradeso wie die philosophischen Voraussetzungen eines Historikers, so ist auch die Richtung, oft auch das Resultat seiner Forschung beschaffen. Unrichtig ist die Annahme Ehrhards in ihrer Anwendung auf die Geschichtswissenschaft; denn die moderne historische Forschung ist nur die Anwendung des rationalistischen Kritizismus und Evolutionismus auf die Geschichte. Den Empirismus und historischen Positivismus von der Philosophie ablösen wollen, heißt soviel, als entweder ihren wissenschaftlichen Charakter direkt a priori zu leugnen oder aber die „Forschung“ selbst als eine ganz selbständige und unabhängige Wissenschaft zu proklamieren.

Da nun Ehrhard den spezifischen Charakter, das Wesen der modernen Kultur in der historischen und naturgeschichtlichen Forschungsarbeit findet und diesen Empirismus und Positivismus von den modernen und noch entschiedener von den scholastischen philosophischen und gewiß auch von den theologischen Anschauungen loslöst, so sei an ihn die Frage gerichtet: Aus welcher Philosophie oder Wissenschaft schöpft nach ihm die geschichtliche Forschung ihre Prinzipien? Von welchen wissenschaftlichen Grundsätzen hängt sein historischer Empirismus ab? Nach welchen Prinzipien richtet sich seine historische

Methode und wer urteilt über die Richtigkeit derselben? Er muß also anerkennen, daß der Grundcharakter seiner modernen Kultur in der Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit der Naturwissenschaft und der historischen Forschung bestehe.

Das ist der wahre Grundgedanke Ehrhards in seiner gegenwärtigen Schrift. Leider ist er nicht aufrichtig genug, diese absolute Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit der historischen Forschung genau, deutlich und klar als das Wesen der modernen Kultur zu bezeichnen. Wir müssen aber diesen seinen Standpunkt immer vor Augen haben, wenn wir seine Auseinandersetzungen objektiv würdigen wollen.

Nach der Ablösung des Empirismus von den philosophischen Grundanschauungen der Gegenwart und nach seinem Anschluß an die unwandelbaren Prinzipien der wahren, scholastischen Philosophie bleibt allerdings noch immer ein Unterschied zwischen der historischen Forschung und dem Mittelalter, aber kein Gegensatz mehr. Die Behauptung, das Mittelalter habe keinen „historischen“ Sinn besessen, ist schon an sich eine starke Übertreibung. Oder haben die zahllosen Chronisten der Benediktiner-Klöster, der neu entstandenen Orden, der aufblühenden Städte sowie die Geschichtschreiber der Kaiser gar keinen „historischen“ Sinn bekundet? Wenn die modernen Historiker so wenig Achtung vor den Leistungen ihrer mittelalterlichen Vorgänger haben, dann erweist sich die moderne Forschung auch hierin als ein undankbares Kind der Vorzeit. Die Richtung

einer Zeit auf das Göttliche und Himmlische kann dieser vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus doch nur als Vollkommenheit und nie als Unvollkommenheit angerechnet werden. Die Behauptung, das mittelalterliche Geistesleben sei auf das Sein und nicht auf das Werden der Dinge gerichtet, offenbart eine mangelhafte Kenntniss der scholastischen Philosophie.

Um es kurz zu sagen: Das Mittelalter hatte einen ganz gesunden, rationellen und zugleich gläubigen historischen Sinn. Es war ihm aber der „moderne Kritizismus“, das heißt die voraussetzungslose Forschung, unbekannt. Dieser „Empirismus“, der Gott und das Übernatürliche und seinen Einfluß auf die Geschichte leugnet oder ignoriert, hatte damals allerdings keine Anhänger. — Auch das Mittelalter hatte eine ganz bedeutende, objektive, von den gesunden philosophischen Grundsätzen abhängige Richtung auf das „Werden“ der Dinge. Nur der „Evolutionismus“ unserer modernen Philosophie fand damals allerdings keine Vertreter.

Mithin ist es ganz gewiß nicht historisch, dem Mittelalter den „historischen“ Sinn und die Richtung auf das „Werden“ der Dinge einfach abzusprechen.

10. Dieser (vermeintliche) Gegensatz zwischen der historischen Forschung und der Geistesrichtung des Mittelalters bildet nach Ehrhard „den ersten greifbaren Ausgangspunkt zur Behauptung eines inneren Widerspruches zwischen den wirklichen Kräften unserer heutigen Kultur und dem katholischen Christentum“. Man gewinnt „noch mehr Ausgangspunkte für diese Behauptung“, wenn wir das sittliche Gebiet des modernen Geisteslebens (das ästhetische wird über-

gangen) einer Analyse unterziehen. Ehrhard findet das ethische Leben der Gegenwart durch drei Hauptmomente charakteristisch bestimmt: „Einmal durch das Streben nach voller Auswirkung jenes psychologischen Grundfaktors, in dem man seit den Tagen des Humanismus bis zur Gegenwart den sichtbarsten Abgrenzungspunkt zwischen Mittelalter und Neuzeit erblickt, des Individualismus und des Subjektivismus.“

„Intensiver und weiter verbreitet als je zuvor ist in unseren Tagen der Individualismus, das heißt das Streben nach voller Auswirkung der Kräfte der Einzelpersönlichkeit, ebenso wie der mit ihm innerlichst verbundene Subjektivismus, das heißt das Streben, seine eigenen Gedanken, Willensbestrebungen und Gefühle zur allgemein gültigen Norm für das folgerichtige Denken, berechnigte Wollen und gesunde Fühlen als solches zu erheben“. — Das zweite Moment liegt im „scharfen Konflikt zwischen Auktorität und Freiheit“. „Rede-, Preß- und Vereinsfreiheit: diese Trilogie gehört zu den eigenartigsten Errungenschaften des 19. Jahrhunderts.“ „Religions- und Gewissensfreiheit traten hinzu und vertieften noch die Kluft zwischen Einst und Jetzt. Das Berechnigte in diesem Streben nach der Befreiung der Einzelpersönlichkeit darf nicht verkannt werden, wenn man unserer Zeit gerecht werden will.“ Extreme Erscheinungen dürfen „mit dem Streben nach der Ausbildung einer wahrhaft geistigen und sittlichen Persönlichkeit“ nicht verwechselt werden, „das die innere treibende Kraft auf dem Gebiete des psychologischen Lebens bildet und als solche ihre volle Berechnigung besitzt“. — Das dritte Merkmal unserer Zeit auf dem Gebiete des Sittlichen findet Ehrhard

in dem „Streben nach einer reineren Auffassung des eigentlich Ethischen, sowohl durch die Ausscheidung jener Momente, die in dem sittlichen Leben früherer Zeiten einen ungehörlichen Platz einnahmen, als durch die Unterwerfung sämtlicher Lebensverhältnisse, auch der staatlich-sozialen, unter die Herrschaft des Sittengesetzes“. Ehrhard hält das wegwerfende Urteil über unsere sittliche Kultur nicht für vollberechtigt. Sie steht höher als jene des 18. Jahrhunderts und „sie hat einzelne Fortschritte aufzuweisen“, die in den mittelalterlichen Zeiten nicht verwirklicht waren, deren „moralisches Empfinden . . . nicht so ausgebildet war wie in der Gegenwart“. (S. 28—32.)

Wir könnten Ehrhard für seine Aufrichtigkeit dankbar sein. Wenigstens wissen wir nun genau, worin nach ihm das spezifische Merkmal unserer Kultur und worin ihre Errungenschaft besteht. Wie er nach dieser Darstellung noch an eine Versöhnung des katholischen Christentums mit dieser Kultur denken kann, ist uns ein Rätsel. Sind wir nicht gewöhnt, ähnliche Sätze in den freisinnigen Programmskizzen unserer modernen Politiker zu lesen? Oder ist es jemandem von ihnen eingefallen, „extreme Erscheinungen“ zu billigen? Haben sie nicht diese Errungenschaften stets als das Kennzeichen unserer Zeit gepriesen?

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, den Individualismus und Subjektivismus in ihren Prinzipien zu widerlegen. Jedes Handbuch der Philosophie behandelt diese Frage sowohl in der Psychologie als in der Ethik. So viel leuchtet aber auch einem oberflächlichen Leser ein, daß der Subjektivismus auf religiösem Gebiet in der Leugnung einer sichtbaren

göttlichen Auktorität, auf psychologischem Gebiet in der Leugnung der Objektivität unserer Erkenntnisse, auf dem ethischen dagegen in der Leugnung einer objektiven sittlichen Norm besteht. Die „volle Auswirkung“ des Individualismus und das Streben, seine Gedanken, seinen Willen und seine Gefühle zur alleinigen Gültigkeit zu erheben, zerstört im Prinzip jede objektive Religion und Sittlichkeit und vernichtet das gesellschaftliche Leben in seiner Wurzel. Indem also Ehrhard diesen Grundfaktor als den sichtbarsten Abgrenzungspunkt des Mittelalters von der Neuzeit bezeichnet, hat er damit den Nagel auf den Kopf getroffen, aber dadurch auch zugleich die moderne Kultur selbst gerichtet.

Was die weiteren Errungenschaften: Rede-, Preß-, Vereins-, Religions- und Gewissensfreiheit, in denen das Berechtigte „nach der Befreiung der Einzelpersonlichkeit nicht verkannt werden dürfe“, anbelangt, so sei nur kurz erwähnt, daß das berechtigte Element in diesen Freiheiten von der katholischen Kirche seit jeher anerkannt, ja durch sie erkämpft, das in ihnen Unberechtigte dagegen als Ausdruck des religiösen Skeptizismus von jeher verworfen wurde. Die modernen „Errungenschaften“ auf diesem Gebiete sind von der Kirche auch in der neuesten Zeit entschieden verurteilt worden.¹⁾ Daß diese modernen Freiheiten den

¹⁾ „Ex putidissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictitantibus per summam impudentiam nonnullis,

Menschen zu einer wahrhaft geistigen, sittlichen Persönlichkeit erheben sollen, ist zwar von den Vertretern der modernen Kultur immer behauptet, aber bisher weder theoretisch noch praktisch bewiesen worden.

Die Religionsfreiheit im dogmatischen Sinn involviert im Prinzip die Gleichstellung der einzelnen Religionen, also die prinzipielle Leugnung einer wahren

aliquid ex ea commodi in religionem promanare. At quae peior mors animae, quam libertas erroris? inquiebat Augustinus.“ Gregor. XVI., Mirari, 15. Aug. 1832. — „Vehementer dolemus, cum noscamus, in variis Germaniae regionibus reperiri nonnullos catholicos etiam viros, qui sacram theologiam ac philosophiam tradentes, minime dubitant quandam inauditam adhuc in Ecclesia docendi, scribendique libertatem inducere.“ Frohschammer wird getadelt, daß er „rationi omnia opinandi, et quidquid semper audendi libertatem concedat“. Pius IX., Gravissimas, ad A. E. Monac., 11. Dec. 1862 (cf. Denzinger, Nr. 1613, 1614, 1666, 1668, 1690). — „Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.“ — „Laudabiliter in quibusdam nominis catholici regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.“ — „Enimvero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.“ Syll. Pii IX., no. 15, 78, 79 (Denzinger, Nr. 1715, 1778, 1779). — „Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s.“ Con. Vat., c. 3, de fide, 1 (Denzinger, Nr. 1810). — „Nequaquam licere petere, defendere, largiri cogitandi, dicendi, scribendi, docendi itemque promiscuam religionum libertatem veluti jura totidem, quae homini natura dederit... Ista genera libertatis posse quidem, si justae causae adsint, tolerari.“ Leo XIII., Libertas, 20. Junii 1888 (Denzinger, Nr. 1932; cf. Nr. 1876 etc. Acta, III, 119).

Religion; in praktischer Beziehung ist sie die Verkörperung des Indifferentismus in der Ausübung der Religion, was wieder zur vollen Religionslosigkeit führt. Eine Gewissensfreiheit im modernen Sinn, als ob es einem Katholiken freistünde, seine religiöse Überzeugung zu ändern, kennt die katholische Kirche nicht. Ja, sie verbietet sogar den positiven Zweifel an der Wahrheit des Glaubens, weil dies schon die Leugnung seiner ausschließlichen Wahrheit und alleinigen Berechtigung involviert. Die wahre persönliche Gewissensfreiheit, nach welcher es auch dem Katholiken erlaubt ist, seine Überzeugung in das öffentliche Leben hineinzutragen, hat die Kirche uns erworben. Jene wahre Freiheit, die verbietet, daß die göttlichen Rechte der katholischen Überzeugung bekämpft werden, hat die katholische Kirche gegen die Tyrannei der modernen Kulturpolitik, die unter Freiheit nur die Zügellosigkeit und das Recht des Abfalles vom erkannten wahren Glauben verstehen kann, immer verteidigt.

Während aber die Kirche die dogmatische Toleranz verwirft, übt sie in um so reicherm Maße die äußere Toleranz gegenüber den Andersgläubigen. Ja, es kann vorkommen, daß sie selbst äußerlich auf den Standpunkt der rein civilen Gleichberechtigung der Religionen sich stellt, in jenen Ländern nämlich, in denen die Glaubensfreiheit politisch proklamiert ist. Sie beruft sich dann auf dieses „gesetzliche“ Zugeständnis in der Absicht, um gleichsam *ex concessis* ihre göttlichen Rechte, welche an sich keiner Anerkennung von Seite einer weltlichen Macht bedürfen, verteidigen zu können. Das ist aber nicht gleichbedeutend mit der Anerkennung oder Verteidigung der Religions- und Gewissensfreiheit

im modernen Sinn. Es wäre gewiß traurig, wenn Politiker, die sich öffentlich christlich und katholisch nennen lassen, von der Freiheit und Gleichheit aller, selbst der nicht christlichen Religionen, als von ganz selbstverständlichen Dingen sprechen, ja solche sogar befürworten würden. Um so befremdender wäre es, wenn ein katholischer Theolog in diesem Punkt ähnliche Grundsätze aussprechen würde. Oder was sollen wir unter dem „Berechtigten“ im Streben nach Befreiung der Einzelpersönlichkeit anderes verstehen als das Recht, die Offenbarung anzunehmen oder sie abzulehnen, seine Religion selbst wählen zu können, an keine bestimmte gebunden zu sein?

Wir erklären demnach noch einmal, daß die These von der Religions- und Gewissensfreiheit (im modernen Sinne) vom katholischen Standpunkt aus nie verteidigt werden kann, weil sie, abgesehen von ihrer inneren Absurdität, direkt gegen die Göttlichkeit der katholischen Kirche verstößt.

Was versteht Ehrhard unter dem „Streben nach einer reineren Erfassung des eigentlich Ethischen“? Welche sind jene auszuschheidenden „Momente, die im sittlichen Leben früherer Zeiten einen ungebührlichen Platz einnahmen“? Meint er vielleicht den äußeren Kultus der Kirche, den Gebrauch der Heilmittel, den Ordenstand, die kirchliche Auktorität, die Hierarchie? Warum spricht er sich nicht deutlich aus? Nachdem er ja das katholische Christentum mit der modernen Kultur versöhnen will, muß er die auszuschheidenden Momente ganz genau bezeichnen! Ist es aber möglich, in der modernen Ethik eine reinere Erfassung des eigentlich Ethischen zu finden? Eine reinere als jene

der früheren, offenbar christlichen Zeiten? Wenn das Christentum eine vom Gottmenschen Jesus Christus gegründete, von seinem Geiste erfüllte Religion ist, dann kann man von einer reineren Erfassung des Sittlichen unmöglich sprechen. Ehrhards Gedanke ist offenbar der, daß die moderne Ethik den christlichen Begriff des Sittlichen überholen will. Das heißt aber soviel, als die absolute Vollkommenheit und Gültigkeit der christlichen ethischen Grundsätze in Frage stellen.

Ehrhard spricht von einem Streben der neueren Zeit nach Unterwerfung „auch der staatlich-sozialen“ Lebensverhältnisse unter die Herrschaft des Sittengesetzes. Nachdem die Kirche gegenüber dem modernen „Rechtsstaat“ immer gegen die Trennung von Recht und Sittlichkeit, beziehungsweise Religion gekämpft und immer wieder auf die Verpflichtung, die christliche Religion auch im öffentlichen Leben zur Geltung zu bringen, hingewiesen hat, kann Ehrhards Bemerkung nur in der Rückkehr des öffentlichen Lebens zur christlichen „Weltanschauung“ einen praktischen Sinn haben.

Wir wollen über Ehrhards optimistische Beurteilung der modernen sittlichen Kultur keine Worte verlieren. Es genüge hier, auf die Worte Leos XIII. über das Mittelalter hinzuweisen, die jedenfalls ein maßgebenderes Urteil, als jenes von Ehrhard ist, enthalten.¹⁾

¹⁾ „Fuit aliquando tempus cum evangelica philosophia gubernaret civitates, quo tempore christianae sapientiae vis illa et divina virtus in leges, instituta, mores populorum, in omnes reipublicae ordines rationesque penetraverat: quum religio per Jesum Christum instituta in eo, quo aequum erat, dignitatis

Man wende nicht ein, Ehrhard wolle in allen diesen modernen Errungenschaften nur das Gute und Nützliche hervorgehoben und das „Streben“ belobt haben. Es kann uns selbstverständlich nicht einfallen, vorauszusetzen, daß Ehrhard selbst den Standpunkt des religiösen Indifferentismus und die Gleichberechtigung aller Religionen und die moderne Gewissensfreiheit verteidigen wolle. Aber ebendeshalb, weil es sich in seiner gegenwärtigen Schrift nicht um die konkrete Lage der Religionen, sondern um die prinzipielle Frage des Verhältnisses der modernen Welt zur katholischen Kirche handelt, so kommen hier die Grundsätze der modernen Kultur über die Religions- und Gewissensfreiheit in Betracht, und nicht jener zufällige Vorteil, der etwa aus denselben für die Kirche selbst erwächst. Darum kann die prinzipielle Anerkennung des Strebens nach diesen „Errungenschaften“ im Munde eines katholischen Theologen nur im falschen Sinne verstanden werden. Das von der modernen Kultur betonte Streben nach „Befreiung der Einzelpersönlichkeit“ kann niemals als berechtigt anerkannt werden.

11. „Am schlimmsten steht es jedoch mit dem religiösen Leben der Gegenwart“, muß Ehrhard bekennen. Indessen sei auch diese Erscheinung „im Lichte der

gradu firmiter collocata, gratia principum legitimaque magistratum tutela ubique floreret, cum sacerdotium atque imperium concordia et amica officiorum vicissitudo auspiciato conjungeret. Eoque modo composita civitas fructus tulit omni opinione majores, quorum viget memoria et vigeat innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis, quae nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt. Immortale, 1. Nov. 1885 (Acta, II, 155).

Gesamtentwicklung der Neuzeit leicht zu begreifen“. Die erste Ursache hievon sei „die beklagenswerte kirchliche Spaltung des 16. Jahrhunderts“, welche „dem religiösen Leben der abendländischen Völker tiefe Wunden geschlagen hat, und zwar unabhängig von der Frage, welche von den kirchlichen Parteien das Recht auf ihrer Seite hatte, schon durch die Tatsache der Spaltung selbst“. Dazu kam noch die antichristliche Aufklärung des 18. Jahrhunderts, welche sich an „dem göttlichen Charakter des Wesens der Religion unserer Ahnen“ vergriff, „nachdem die Alleinberechtigung seiner Verkörperung in der katholischen Kirche von vielen Christen geleugnet worden war“. Darauf folgte im 19. Jahrhundert der Angriff „auf die Religion als solche“, „nachdem die Wahrheit des Christentums, das für alle Abendländer die Verkörperung der Religion darstellte, in Zweifel gezogen worden war“. Auf die antireligiöse Aufklärung mußte die atheistische folgen, „weil das religiöse Leben der sicherste und erfolgreichste Weg zur Erkenntnis Gottes ist“. Der größte Teil der Schäden und Gebrechen unserer Kultur ist demnach auf die atheistische Aufklärung und den religiösen Indifferentismus zurückzuführen. Besser noch als durch diese „kirchliche Entwicklung der Neuzeit“ wird die religiöse Armut unserer Zeit durch „das große Gesetz der Arbeitsteilung“, das sich „mit psychologischer Notwendigkeit auch auf das religiöse Leben in seiner konkreten Verwirklichung“ ausdehnt, erklärt. Denn heute widmen die meisten und vielfach die besten Volkskräfte ihre volle Geistesarbeit den Naturwissenschaften und der Geschichtsforschung, woraus „das Zurücktreten der religiösen Kultur hinter der weltlichen“ folgt. Das sei

aber, meint Ehrhard, „eine vorübergehende Erscheinung“, denn es sei schon heute eine große Anzahl hervorragender Zeitgenossen vorhanden, welche Religion und Kultur harmonisch verbinden. Übrigens sei die Klage über die religiöse Armut unserer Zeit zu pessimistisch. Die Lage habe sich eher verbessert, das geistige Interesse für religiöse Fragen habe sich in den letzten Dezennien ständig gehoben. Die verschiedenen religiösen Bewegungen unserer Zeit beweisen schon durch ihre Existenz und durch den Zauber, den sie auf die Volkskreise ausüben, daß auch unsere Zeit „das religiöse Problem nicht los wird“. So ist auch Rudolf Eucken, „einer der größten Denker der Gegenwart“, gerade vom Standpunkt der Bedürfnisse unserer modernen Kultur der „Anwalt der Religion geworden“. Diese allein sei im stande, „die moderne Welt aus ihrer Zerfahrenheit zu retten und ihr ein wesenhaftes Geistesleben und eine neue Lebenstiefe zu erschließen“. (S. 32—37.)

So wahr der erste Satz Ehrhards ist, um so mehr müssen wir seine weiteren Ausführungen bemängeln. Die beklagenswerte Spaltung im 16. Jahrhundert war durchaus keine kirchliche Spaltung, da der Protestantismus als Häresie ein wirklicher Abfall von der Kirche ist. Die Kirche wurde nicht gespalten. Kann man, besonders vom historischen Standpunkt aus, um die Folgen der „Kirchenspaltung“ zu ermessen, von der Frage, welche Partei recht hatte, nicht absehen, so ist es geradezu ein Fehler, von kirchlichen Parteien zu sprechen. Die katholische Kirche ist nie eine Partei und kennt keine kirchlichen Parteien in dem ange-

führten Sinne. Sie ist die Kirche, und außer ihr ist keine „kirchliche Partei“, sondern nur Irrtum und Abfall vorhanden. Darum können „Christen“ die Alleinberechtigung der Verkörperung des Christentums in ihr zwar leugnen, aber damit hören sie auf, dem Christentum anzugehören. Die Katholiken, als solche, haben keine gemeinsamen „Ahnen“ mit den Protestanten, denn diese existierten ja früher — vor dem Protestantismus — nicht.

Unserer Auffassung nach geht die sichere Gotteserkenntnis dem religiösen Leben voraus, sowie die Religion Gott als ihren Gegenstand stets voraussetzt. Bei Ehrhard ist eben die Religion, wie schon früher angedeutet wurde, das Bedürfnis des Menschen nach einer ethisch-geistigen Vereinigung mit dem Wesen, welches er in irgend einer Weise als den Urquell seiner Ideale erfaßt. Ohne das Dasein eines persönlichen Gottes und ohne die sichere Erkenntnis desselben hört auch die Religion auf; das etwa übrig gebliebene sogenannte „religiöse“ Bedürfnis ist keine Religion mehr.

Nach Ehrhard soll ferner die religiöse Armut der Gegenwart durch das Gesetz der Arbeitsteilung noch besser als durch die genannte kirchliche (richtig anti-kirchliche!) Entwicklung der Neuzeit erklärt werden. Wir sind der entgegengesetzten Meinung. Sobald einmal die Religion den ihr gebührenden Platz im öffentlichen wie privaten Leben der Menschen eingebüßt hat, ist das Zurücktreten der religiösen Kultur, die religiöse Armut, sofort gegeben, auch ohne das erwähnte Gesetz der Arbeitsteilung.

Woher schöpft Ehrhard die etwas sonderbar

klingende Behauptung, daß heute die meisten und vielfach die besten Kräfte sich der Natur- und Geschichtsforschung widmen? Wer versichert ihm denn, daß die „Forscher“ die Auslese der Menschen darstellen? Bilden sie wirklich die Mehrzahl der Volkskräfte? Und wer berechtigt denn die Gelehrten, „ihre volle Geistesarbeit“ in einer Weise der Wissenschaft zu widmen, daß „das Zurücktreten der religiösen Kultur hinter der weltlichen als eine notwendige Folge“ sich herausstellt? Das Christentum ist eine Religion aller Völker und aller Menschen. Auch die Gelehrten aller Zeiten haben ihre besten Kräfte zuerst der religiösen Kultur, welche bei der eigenen Person beginnt, zu widmen. Wer diese in vollkommenerer Weise pflegt, gehört unzweifelhaft zu den „Besten“ der Menschheit. Nachdem die Religion durch die moderne atheistische „Weltanschauung“ ihre führende Stellung verloren hat, ist die religiöse Armut eine notwendige Erscheinung unserer modernen Kultur selbst geworden. Um diese Armut zu beseitigen, müßte sich die moderne Kultur in ihren Grundsätzen ändern, das heißt aufhören, die „moderne“ Kultur zu sein.

Die religiöse Bewegung unserer Tage bedeutet, wie jeder, der sie näher ansieht, sofort begreifen muß, nicht eine Rückkehr zum positiven Glauben, geschweige denn zur katholischen Kirche, sondern eher das Bestreben, an die Stelle der alten Religion eine ganz neue zu setzen. Ja Eucken, „einer der größten Denker unserer Zeit“, würde sich für die Zumutung, er möge sich der katholischen „Weltanschauung“ anschließen, zuerst bedanken.¹⁾

¹⁾ Vgl. Weiß, Religiöse Gefahr, S. 117, 386 ff.

Gewiß kann nur die Religion, das heißt ihre nach Gottes positiver Bestimmung einzig berechnigte reale Verwirklichung in der katholischen Kirche, unsere Kultur von ihrer Zerfahrenheit erretten, — aber nicht durch die Erschließung einer neuen Lebenstiefe, sondern durch die Benutzung der in der katholischen Kirche von ihrem göttlichen Meister niedergelegten Lebensquellen und die Durchführung ihrer immer geltenden Lebensnormen.

So hat uns also Ehrhard in diesem Abschnitt den spezifischen Charakter der modernen Kultur geschildert. Nach dem Gesagten können wir doppelt neugierig sein, wie er das katholische Christentum mit dieser Kultur versöhnen werde. Zuerst müssen aber die gegnerischen Stimmen noch vernommen werden.

III. Die gegnerische Voraussetzung und ihr Unrecht.

12. Was für Gründe gibt es, die einer Versöhnung der modernen Kultur mit dem katholischen Christentum im Wege stehen? Ehrhard bemerkt, daß die Freunde der modernen Kultur, „selbst Männer, deren hohe Einsicht und subjektive Wahrhaftigkeit über allem Zweifel stehen“, im Katholizismus den bösen Nachbar erblicken, dem es nicht gefallen will, im Frieden zu leben. Welch ein zartes Entgegenkommen den Freunden der modernen Kultur gegenüber!

Worauf stützt sich diese ungeheure Anklage gegen das katholische Christentum? Ehrhard führt als „ein Beispiel unter Hunderten“ vor allem den 80. Satz des „Syllabus“ Pius' IX.¹⁾ als den ersten Stein des Anstoßes an. Ja, der 80. Satz des „Syllabus“! Ehrhard erklärt wehmütig, die Gegner seien über den Sinn und die Tragweite dieses einen Satzes, „dessen Beurteilung bei den Katholiken selbst kontrovers“ sei, „nicht mit wissenschaftlicher Objektivität orientiert“. Nur so könne „eine so folgenschwere Anklage gegen den Katholizismus“ gerichtet und derselbe „von der hohen Aufgabe“, die dem Protestantismus zugewiesen

¹⁾ „Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere“ (Denzinger, Nr. 1780).

wird (die geistige und sittliche Freiheit und die wissenschaftliche Objektivität zu vertreten und zugleich das Wesen des historischen Christentums und den christlichen Charakter unserer Kultur festzuhalten), ausgeschlossen werden. Der erwähnte Satz des „Syllabus“ sei, meint Ehrhard, „freilich leicht mißzuverstehen“; aber „für einen unbefangenen Leser kann es nicht zweifelhaft sein“, daß derselbe „die Ausdrücke ‚Fortschritt, Liberalismus, moderne Bildung‘ in einem ganz spezifischen Sinne faßt, der mit dem Inhalte des Wortes ‚moderne Kultur‘, so wie er oben (von Ehrhard) klargelegt wurde, nicht das geringste zu tun hat“. (S. 38—41.)

Wir können Ehrhard versichern, daß seine Auffassung des erwähnten Satzes mit jener Pius' IX. wirklich nicht das geringste zu tun hat; ja, daß der 80. Satz des „Syllabus“ gerade jene Versöhnung mit der modernen Kultur verpönt, die Ehrhard selbst anstrebt. Denn kein Katholik wird je unter der vom Papste verurteilten modernen Bildung die Entwicklung der Technik oder den wahren Fortschritt in der Natur- oder Geschichtswissenschaft oder in der Medizin und Chirurgie verstehen. Der Papst will vielmehr gerade jene Synthesen von Weltanschauungen samt der darauf aufgebauten evolutionistischen Natur- und Geschichtsforschung, jene Errungenschaften der Religions- und Gewissensfreiheit, jenes Streben nach den Grundlagen einer neuen, allgemein gültigen Weltanschauung verurteilen, die Ehrhard im vorhergehenden Abschnitt als den spezifischen Charakter unserer modernen Kultur anerkannt hat. Wer hierüber noch zweifelt, der hat die Allokutionen Pius' IX. und seinen „Syllabus“ nicht im

Zusammenhang gelesen. Denn was ist die „moderne“ Bildung anderes als eine von der Kirche, von der Offenbarung und vom Glauben unabhängige Lehr- und Lernfreiheit? Darum kann der Sinn des 80. Satzes nur bei jenen Katholiken kontrovers sein, die eben eine unrichtige Auffassung von der Kultur und von der Kirche haben und selbst von den falschen Grundsätzen der modernen Kultur inspiriert sind.

13. Ehrhard scheint selbst zu empfinden, daß er nicht im stande ist, die konkreten Schwierigkeiten in dieser Frage zu lösen. „Es kann nicht meine Absicht sein“, heißt es, „hier die zahlreichen Einzelargumente“, welche gegen die Kirche vorgebracht werden, „zu prüfen“, zumal jedes derselben mehr „Raum“ erheischen würde als die falsche Erklärung des 80. Satzes des „Syllabus“. Darum will er, seiner „grundsätzlichen Auseinandersetzung“ entsprechend, mehr die „gemeinsame Voraussetzung, auf welcher die Behauptung eines inneren Widerspruches zwischen dem katholischen Christentum und der modernen Kultur beruht“, prüfen, nämlich die „unzutreffende Auffassung des Wesens des Katholizismus“, die mit einer staunenswerten Zähigkeit festgehalten wird.

Vor allem müsse, so fährt Ehrhard fort, im katholischen Christentum, zumal im Zeitalter der genetischen Geschichtsbetrachtung, „in seinem reichen Inhalte zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, absolut gültigen und zeitgeschichtlich bestimmten Elementen unterschieden werden“. Jedoch müssen die Merkmale für diese Unterscheidung „aus den Bestimmungen der katholischen Kirche selbst über den Inhalt, den Wert und die Bedeutung ihrer einzelnen Lebensgebiete ge-

schöpft werden“. „Die Durchführung derselben ist daher Sache der theologischen Wissenschaft und gehört un-
streitig zu ihren schwierigeren Aufgaben.“ — Ehrhard
sucht diese Behauptung aus einer doppelten Erwägung,
aus einer theoretischen und geschichtlichen, zu er-
weisen. Erstere beweise, daß Ideal und Wirklichkeit
nur in Gott vollständig zusammenfallen; daß aber in
jedem Organismus, der aus Menschen besteht und
durch Menschen wirkt, der Unterschied, ja eine
„Spannung“ zwischen „Ideal und Wirklichkeit“ fest-
zuhalten sei. Davon bilde die Kirche, wenn sie auch
„ein Ideal von absoluter Gültigkeit besitzt“, keine
Ausnahme. Auch hier gilt es, dieses Ideal durch die
Arbeit der Glieder der Kirche zu verwirklichen.

Die geschichtliche Erwägung beweise, daß in den
drei Stadien der bisherigen Entwicklung der Kirche, von
denen „das christliche Altertum im Verhältnis der Gegen-
sätzlichkeit zum Mittelalter“ steht und von denen „jedes
nach Inhalt, Richtung und Gesamtergebnis eine einheit-
liche und eigenartige Erscheinung bildet“, jener Unter-
schied zwischen absolut gültigen und zeitgeschichtlich
bestimmten Lebensmomenten gleichsam handgreiflich
sei. Dieser tatsächliche Unterschied trete in der Or-
ganisation, im Kultus, in der Lehrverkündigung, in den
Institutionen, praktisch-religiösen Lebensäußerungen,
in der Stellung zur Außenwelt und zur profanen Kultur
im Laufe der Geschichte der Kirche klar zu Tage, wie
dies in der Dogmengeschichte, in der Geschichte der
Liturgien und Ordensbildungen festgestellt wird.
(S. 41—45.)

Es wäre unseres Erachtens für den Zweck der vor-
liegenden Schrift viel einfacher gewesen, wenn Ehr-

hard gleich seine These von den zeitgeschichtlich bestimmten und absolut gültigen Elementen, von Wesentlichem und Unwesentlichem in der Kirche an einzelnen konkreten Beispielen und Lehren nachgewiesen und genau bezeichnet hätte. So aber redet Ehrhard über Dinge, die in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit vieldeutig, ja gefährlich sein können. Er ist verpflichtet, nachdem er an jenem Unterschied so zäh festhält, genau zu bestimmen, was zum Beispiel in der Organisation, im Kultus, in den praktisch-religiösen Lebensäußerungen, in der Stellung zur Außenwelt, zur Kultur u. s. w. wesentlich und was unwesentlich sei. Bevor er dies nicht anzugeben weiß, kann man seinen allgemeinen Behauptungen keinen Wert beimessen! Es gibt allerdings Dinge in der Kirche, die nicht ihr Wesen ausmachen. Aber deshalb kann man doch nicht von zeitgeschichtlichen und unwesentlichen Lebensmomenten und Elementen der katholischen Kirche sprechen.

Um aber auf die Sache näher einzugehen, müssen wir Ehrhards Behauptung vom Unterschiede, ja von der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, sofern die Kirche in Betracht kommt, einfach leugnen. In ihr kann von einer Spannung zwischen diesen zwei Begriffen nie und nimmer die Rede sein. Die Kirche ist das unmittelbare Werk des Gottmenschen, sie hat kein Ideal, sondern in ihr lebt und wirkt wahrlich und wirklich das höchste Ideal alles Guten und Wahren für uns Menschen, sie ist der mystische Leib Christi.

Daher ist sie die vollendete Verwirklichung jener

Idee, die Christus nach dem Heilsplane Gottes von der Erlösung der Menschheit vom Vater empfangen hatte. In ihr fällt also das Ideal mit ihrem wirklichen Dasein zusammen, sofern die Kirche als solche in Frage kommt. Darum kann auch keine Periode ihrer „Entwicklung“ im Verhältnisse der Gegensätzlichkeit zu einer andern stehen.

Was aber an der Kirche unwesentlich und zeitgeschichtlich und darum entwicklungsfähig ist, das ist der Einfluß der Kirche auf ihre einzelnen Glieder, auf die Menschen und Völker. Da nämlich die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern sie voraussetzt, so gestaltet sich die Tätigkeit der Kirche verschieden, je nach der Empfänglichkeit oder Anlage der Menschen und des öffentlichen Lebens. Je mehr der einzelne und die Menschheit in ihrem öffentlichen Leben sich dem Einflusse der Kirche, ihren Gnadenmitteln, ihren göttlichen Lehren und Geboten unterordnen, um so vollkommener wird die Kirche in ihren Gliedern und äußeren Erscheinungen sein; um so mehr wird das in der Kirche verwirklichte Ideal auch in ihren einzelnen Gliedern durchgeführt. Was aber Ehrhard zeitgeschichtlich und unwesentlich nennt, das betrifft nicht die Kirche in sich selbst, sondern nur einzelne äußerliche Funktionen ihrer Glieder, die von Menschen, welche in der Zeit leben, bedingt sind und insofern unwesentliche Erscheinungen in der Kirche, als diese eine sichtbare Gesellschaft ist, genannt werden können.

Ehrhard meint, die genaue Bezeichnung dieser unterscheidenden Merkmale sei aus den Bestimmungen der Kirche zu entnehmen. Hat je die Kirche etwas von dem Inhalt, dem Wert und der Bedeutung

ihrer Lehre und ihrer Lebensfunktionen für zeitgeschichtlich und unwesentlich erklärt? Ist etwas Ähnliches in den Quellen der Offenbarung enthalten?

Allerdings wird die Kirche oft infolge der menschlichen Bosheit in der äußeren Betätigung ihrer Lebensfunktionen behindert; aber das ist ein gewaltsamer Zustand, welcher gegen die Natur eines lebendigen Organismus verstößt. So kann der Mensch auch ohne den freien Gebrauch und ohne die natürliche Entwicklung einzelner Glieder, der Vogel auch ohne Flügel leben. Ist das nun ein Beweis dafür, daß diese von der Natur verliehenen Organe nicht notwendig sind? Daß die Kirche bei einer gewaltsamen Unterbindung der ihrem organischen Leben entsprechenden Funktionen nicht das Leben selbst einbüßt, ist kein Beweis für den unwesentlichen Charakter jener unterbliebenen Entwicklung oder Betätigung, sondern nur ein Beweis für die unvertilgbare Kraft und Göttlichkeit der Kirche selbst.

Ehrhard fügt hinzu, die Durchführung dieser wesentlichen und unwesentlichen Merkmale (oder der Bestimmung darüber?) sei Sache der theologischen Wissenschaft. Nach unserer Auffassung hat die Theologie nichts auszuführen oder zu erforschen, außer was in den Quellen der Offenbarung, im depositum fidei, enthalten ist. Solange also die Kirche selbst in ihrer Tradition, in den Konzilien, in den heiligen Vätern, in den Entscheidungen der Päpste von einem Unterschiede zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem nichts zu erkennen gibt, wird dieser Unterschied niemals ein theologischer sein und die Theologie wird sich damit nicht beschäftigen können.

14. Zu dieser Unterscheidung (zwischen absolut gültigen und zeitgeschichtlichen Merkmalen, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem) muß noch diejenige zwischen Amt und Person hinzutreten. Diese Unterscheidung, meint Ehrhard, „sollte nirgends mit größerer Schärfe gemacht werden, als bei dem Katholizismus“, weil gerade er den objektiven Wert und Inhalt seiner Institutionen im Gegensatze zu den subjektivistischen Auffassungen des Protestantismus am nachdrücklichsten behauptete, somit auch die höchsten geistigen und sittlichen Anforderungen an die Person stelle. Die Tätigkeit der Person dürfe nicht hinter der Heiligkeit der Sache zurückstehen. Der Hauptgrund, warum Ehrhard diese Unterscheidungen (zwischen Ideal und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, Amt und Person) so sehr betont, liegt darin, weil er gerade in ihnen „den einzigen Weg“ erblickt, „auf dem die Behauptung eines inneren Widerspruches zwischen Katholizismus und moderner Kultur mit innerem Rechte und wirksamem Erfolg entkräftet werden kann“. Denn die Meinung, diese Unterscheidung sei im Katholizismus unzulässig, bilde die gemeinsame Voraussetzung der Gegner und den Grund, „weshalb man sich gegnerischerseits berechtigt fühlt und mit gutem Gewissen berechtigt fühlen kann, gegen den Katholizismus die bittersten Vorwürfe zu schleudern“ und ihn als „starres Petrefakt“ zu brandmarken und als „Fremdkörper“ im modernen Lebensorganismus hinzustellen, der seine Anhänger unfähig macht, „die Lebensfragen der Gegenwart auch nur zu empfinden“, geschweige denn an der Lösung derselben mitzuarbeiten. (S. 45—48.)

Wenn Ehrhard mit der Unterscheidung zwischen

Amt, Sache und Person „nur den Grundsatz zur Geltung“ bringen will, „daß diese lebendigen Personen ihr Amt nicht nach ihrer eigenen Laune und Willkür, sondern den inneren Forderungen des Amtes entsprechend zu verwalten verpflichtet sind“, so hat er eine selbstverständliche, beherzigenswerte Wahrheit ausgesprochen. Die Träger der kirchlichen Auktorität sind ebenso wie jeder andere Christ, ja noch mehr, verpflichtet, sich nach den Lehren des Glaubens zu richten, vom Geiste der Kirche, von der Kraft ihrer lebendigen Gnadenquellen sich leiten zu lassen. Niemand wird gegen die Betonung dieser ernstesten sittlichen Pflicht etwas einzuwenden haben. Höchstens könnte man den Satz, die Tätigkeit der Person dürfe nicht hinter der Heiligkeit der Sache zurücktreten, als eine etwas zu strenge Anforderung an die schwache menschliche Natur hinstellen. Da aber die hiezu notwendige Gnade keiner Person mangelt, so wollen wir darüber weiter nicht streiten.

Fragen wir aber im Ernst: Ist es denn möglich, daß diese Unterscheidungen zwischen Amt und Person, Wesentlichem und Zeitgeschichtlichem u.s.w. der einzige Weg zur Beseitigung des Widerspruches zwischen dem katholischen Christentum und der modernen Kultur sei? Bleiben wir beim Unterschied zwischen Amt und Person. Ist es denkbar, daß ein vernünftiger Gegner so einfältig sei, anzunehmen, die Katholiken unterscheiden nicht zwischen diesen beiden oder gar, daß nach ihrer Meinung die Träger der Gewalt ihr Amt nach Laune und Willkür ausüben dürfen? Deshalb soll die Kirche als Petrefakt und Fremdkörper gebrandmarkt werden? Sollte Ehrhard wirklich im Ernst eine

solche niedrige Auffassung von der Urteilskraft der modernen Kulturträger haben und eine solche Naivität bei den Katholiken für möglich halten?

Wir können eine solche Einfalt weder bei den Gegnern noch bei Ehrhard voraussetzen; dazu ist die gegenwärtige Frage viel zu ernst. Wir vermuten vielmehr, daß Ehrhard mit der Scheidung zwischen Amt und Person auf etwas anderes hinziele.

Wir unterscheiden bei den Trägern der kirchlichen Gewalt, zum Beispiel bei Papst und Episkopat, genau ihre Privattätigkeit von ihrer Amtshandlung. Niemandem wird es einfallen, den Gedichten und Inschriften Leos XIII. oder den wissenschaftlichen Werken Benedikts XIV. eine andere als eben eine rein private Bedeutung beizumessen. Sie kommen bei der Beurteilung der Amtshandlungen ihrer Auktoren gar nicht in Betracht.

Ehrhard kann also seinen Unterschied nur auf die Amtshandlungen der Päpste beziehen. Diese Amtshandlungen können sich entweder auf die Glaubens- und Sittenwahrheiten oder aber auf die kirchliche, rein äußerliche Disziplin beziehen. Nun, wir zweifeln nicht, daß auf letzterem Gebiete gewiß die Persönlichkeit der einzelnen Päpste bedeutend in die Wagschale fällt. Aber daraus kann man noch nicht den Schluß ziehen, ihre Person sei vom Amte zu trennen; im Gegenteil, ihre Amtshandlung wird von ihrer Person beeinflußt. Dies ist eine so augenscheinliche Tatsache, daß wir sie kaum zu erwähnen brauchen. Aber selbst bei dieser Amtshandlung darf man niemals die Leitung des Heiligen Geistes ausschalten. Auch hier ist ein übernatürlicher positiver Einfluß Gottes vorauszusetzen. Daher

die wunderbare Stabilität der kirchlichen Gesetzgebung trotz der großen Charakterschiedenheit der Inhaber der päpstlichen Auktorität.

Wir glauben indessen noch immer nicht, daß dieser Punkt Ehrhard zu einer so scharfen Betonung des Unterschiedes zwischen Amt und Person bewogen haben dürfte.

Wir dürften kaum irren, wenn wir den Gedanken aussprechen, Ehrhard wolle jenen Unterschied in die Amtshandlung der Päpste in Sachen des Glaubens und der Sitten hineinlegen. So etwas scheint viel eher seinem Zweck und Gedankengang zu entsprechen. Es soll also die Idee ausgesprochen werden, daß in den Entscheidungen der Kirche, in Fragen des Glaubens und der Sitten, also in der doktrinellen Leitung der Kirche, das amtliche Moment vom persönlichen zu unterscheiden und manches auf die Rechnung des letzteren zu setzen sei. Daraus dürfte die Folgerung abgeleitet werden, daß eine Verschiedenheit in den genannten Enunziationen zu gewärtigen wäre, je nach der Verschiedenheit des Inhabers der höchsten Auktorität. Daraus folge weiter, daß das persönliche Moment mehr einen vorübergehenden und zeitgeschichtlichen Charakter trage, während das amtliche stets dasselbe bleibe. Die Gegner der Kirche können demnach durch den Unterschied zwischen Amt und Person eher zu der Überzeugung geführt werden, daß die Kirche gewissen Änderungen und einem Wechsel, selbst in lehramtlichen Entscheidungen, zugänglich sei.

Wir können Ehrhards außerordentlich kräftige Betonung dieses Unterschiedes, falls er eine praktische Bedeutung haben soll, kaum in einem andern Sinne deuten.

Es wird wohl keinem Theologen entgehen, welche eine Gefahr in einer derartigen Auffassung des oben erwähnten Unterschiedes zwischen Amt und Person auf diesem Gebiete liegt. Zunächst sei nur erwähnt, daß in den unfehlbaren Entscheidungen der Kirche dieser Unterschied *salva fide* gar nicht gemacht werden kann, da ja die Unfehlbarkeit nicht dem Papsttum als einer Idee, sondern dem jeweiligen Inhaber desselben, der Person, verliehen wurde. Der Unterschied zwischen Sedens und Sedes, auf den die Gallikaner sich noch berufen haben, ist nach dem Vatikanum gänzlich unhaltbar.

Aber auch in jenen nicht formell *ex cathedra* erfolgten Entscheidungen des Heiligen Stuhles, die sich auf das Glaubensgebiet beziehen oder damit notwendig verbunden sind, wird man katholischerseits einen solchen Unterschied ablehnen müssen. Wenn auch diese Entscheidungen nicht immer formell dogmatisch sind, so binden sie dennoch die Gläubigen innerlich in ihrem Gewissen. Nun aber ist es eine ganz sicherstehende, allgemeine Lehre, daß die Kirche in der Leitung der Gläubigen vom Heiligen Geiste geführt wird, ja daß auch die gläubige Kirche in der Annahme und im Glauben der ihr auktoritativ vorgelegten Wahrheiten unfehlbar ist, das heißt, daß der allgemeine Glaube der Christen keinem Irrtum unterworfen sein kann. Es ist demnach theologisch unmöglich, in diesen Lehrentscheidungen einen Unterschied zwischen Amt und Person vorauszusetzen, außer man bezieht ihn auf gewisse äußere Formalitäten, zum Beispiel auf den Stil, auf die äußere Art und Weise der Publikation u. dgl.

Es wäre gewiß interessant, zu wissen, ob Ehrhard wirklich einzelne Fälle aus der Geschichte der Kirche anführen könnte, in denen jene Unterscheidung auf dem erwähnten Gebiet eine greifbare, konkrete Gestalt angenommen hätte! Sehen wir nicht umgekehrt, daß auf dem päpstlichen Thron eine wunderbare Gleichförmigkeit, ja Gleichheit in der Verteidigung, Darlegung, Erklärung nicht nur eines feierlich verkündeten Dogmas, sondern aller übrigen Glaubens- und Sittenlehren vorhanden ist? Das ist eben die Folge jenes übernatürlichen Beistandes, welchen der Heilige Geist den jeweiligen Personen auf dem Päpstlichen Stuhl angedeihen läßt. Ihr Amt läßt sich hierin von ihrer Person nicht trennen.

Dies muß natürlich auch auf jene scheinbar nur disziplinäre, äußere Leitung der Kirche angewendet werden, die auf den Glaubenswahrheiten beruht und auf diese zurückzuführen ist. So kann zum Beispiel die Kirche nie auf die volle freie Ausübung ihres Kultus, auf die Existenzberechtigung des Ordensstandes, auf die Leitung der theologischen Lehranstalten, auf die Aufsicht über den religiösen Unterricht und über die religiöse Erziehung der Jugend u. dgl. verzichten, weil alle diese scheinbar nur äußeren Rechte auf Glaubenswahrheiten beruhen, die unabänderlich und unvergänglich sind. Sie kann durch Gewalt in der äußeren Betätigung dieser und ähnlicher Funktionen gehindert werden, ungefähr so, wie einem Menschen, der an Händen und Füßen gebunden ist, die Ausübung mancher Lebenstätigkeiten gewaltsam unmöglich gemacht ist. Das ist aber keine natürliche Stellung, sondern eine gewaltsame, gegen

die innere Bestimmung der Kirche selbst gerichtete. Darum sehen wir auch, daß in allen diesen und ähnlichen Fragen die kirchliche Auktorität sich nie ändert, weil sie sich nicht irren kann, wie immer die Person des Papstes, als des Trägers des Primates, beschaffen sein mag.

Es will uns also scheinen, daß gerade in der katholischen Kirche jene von Ehrhard so hervorgehobene Unterscheidung zwischen Amt und Person am allerwenigsten eine berechtigte Bedeutung hat.

Bei der staatlichen Auktorität können mit den Personen auch die geltenden Ansichten und Regierungsmaximen, ja das ganze Regierungssystem geändert, die Person durch das Amt korrigiert werden. Bei der kirchlichen Auktorität ist das letztere, das rein äußerlich-disziplinäre Gebiet abgerechnet, nicht möglich, weil Amt und Person unzertrennlich miteinander verbunden sind.

Wenn sich also die Gegner berechtigt fühlen, auch aus diesem Grunde den Katholizismus als Petrefakt und Fremdkörper zu bezeichnen, so muß dies einfach auf die Unkenntnis des formalen katholischen Glaubensprinzipes zurückgeführt werden, demzufolge wir Katholiken in einer menschlichen Person die sichtbare Auktorität Gottes auf Erden anerkennen müssen.

15. „Die ablehnende, ja vielfach feindliche Stellungnahme so vieler Zeitgenossen zur katholischen Kirche“, fährt Ehrhard fort, „ist viel weniger auf unversöhnlichen Haß, als auf das Vorurteil zurückzuführen, als sei sie innerlich und wesentlich an das Mittelalter gebunden“. Wer mit diesem Vorurteil an unser Problem herantritt, der kann mit ruhigem Gewissen, ja er

muß zu der Schlußfolgerung gelangen, daß der Katholizismus und die moderne Kultur sich widersprechen, „weil das mittelalterliche und moderne Kulturleben in ihrer konkreten Wirklichkeit und Eigenart sich gegenseitig ausschließen“. Die Annahme, das katholische Christentum sei eine Schöpfung des Mittelalters, ist eine Verkenntung des Wesens des Katholizismus. „Dieses Wesen darf nicht an dem Maßstabe einer bestimmten Wirklichkeitslage der katholischen Kirche beim Ausschlusse aller ihrer übrigen Lebensperioden gemessen werden, weil es sich in ihrer ganzen Geschichte offenbart und auswirkt, seit den Tagen der christlichen Urkirche, deren berechnigte Nachfolgerin sie ist, bis zur Gegenwart und über unsere Gegenwart hinaus bis an das Ende der Zeiten.“ Darum kann sich der treue Katholik nicht zu den Schwächen, zeitgeschichtlichen Wandlungen, „zu den überlebten Resultaten bestimmter kirchlicher Arbeitszeiten“, sondern zu den lebendigen Quellen ihres Schaffens, die nie versiegen, bekennen. Dieses Wesen des katholischen Christentums steht mit den wahren Kräften der modernen Kultur in keinem notwendigen, inneren, absoluten Widerspruche. (S. 48—51.)

Wir können uns über den wahren Grund der ablehnenden und feindseligen Stellung der Gegner kein maßgebendes Urteil zutrauen, bezweifeln aber sehr, daß Ehrhard in diesen Worten den tiefsten Grund derselben angegeben hat. Dieser dürfte — die Irrenden und Verhetzten nicht gerechnet — eher in mangelhafter Erkenntnis vom Wesen und vom Glaubensmotiv der katholischen Kirche liegen. Zur richtigen Erkenntnis werden aber die Gegner nicht durch oberflächliche

Darstellung des Wesens des Katholizismus geführt; sondern durch die **möglichst** klare, aus den Offenbarungsquellen geschöpfte **Darstellung** des Wesens, der Kräfte und des Zweckes der Kirche, kurz, ihres übernatürlichen innerlichen und äußerlichen Lebens.

Ehrhard meint, die katholische Kirche könne nicht an das Mittelalter gebunden sein, die Beurteilung ihres Wesens könne nicht nach einer bestimmten Wirklichkeitslage mit Ausschluß aller ihrer übrigen Lebensperioden erfolgen u. s. w. Wir glauben, hier muß ein offenes Mißverständnis, ja eine Verkennung des Wesens der Kirche vorliegen.

Das Wesen der Kirche besteht in der Reinheit und Fülle der geoffenbarten Lehre, in den Gnadenmitteln, in der Leitung durch die kirchliche Hierarchie, kurz, in der Ausführung und Fortsetzung des Werkes Christi, ihres göttlichen Stifters durch den in der Kirche wohnenden Heiligen Geist. Darum ist dieses Wesen der Kirche, also die Kirche selbst, vom Anfang an, ohne daß ihr die notwendigen Eigenschaften mangelten, vollkommen vorhanden gewesen. Sie läßt in ihrem Wesen kein Wachstum und keine Entwicklung zu.

Wir können demnach unmöglich die Behauptung Ehrhards billigen, daß dieses „Wesen sich in ihrer ganzen Geschichte offenbart und auswirkt — bis an das Ende der Zeiten“. Dies ist nach unserem Dafürhalten ein auf die Kirche übertragener evolutionistischer Gedanke, der nicht gutgeheißen werden kann. Die Kirche (das heißt ihr Wesen, denn um dieses handelt es sich hier) hat sich bereits ganz geoffenbart, ganz ausgewirkt, sie ist ganz fertig, verwirklicht; eine

neue Gestaltung der Kirche kann nicht erwartet werden. Sie ist unvergänglich in ihrem Dasein und unveränderlich in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften.

Darum ist es auch nicht richtig, daß ihr Wesen „an einer Wirklichkeitslage beim Ausschlusse aller ihrer übrigen Lebensperioden“ nicht bemessen werden könne. Ihr Wesen erfaßten die Apostel und die ersten Väter und Gläubigen ebenso wie wir und noch vollkommener. Bei den großen Vätern finden wir dieses Wesen schon in wissenschaftlicher Form dargelegt, im Mittelalter in spekulativer Weise erörtert und begründet. Wäre Ehrhards Gedanke richtig, dann müßten wir sagen, die Väter hätten dieses Wesen nur unvollkommen erfaßt, ja die Apostel noch unvollkommener. Dann hätte selbst unsere Erkenntnis dieses Wesens nur einen relativen Wert, nämlich in Bezug auf die bisherige Offenbarung und Auswirkung der Kirche. Später, nach erfolgter genauerer Entwicklung ihres Wesens, müsse man wieder nach einem andern Maßstab ihre Natur messen.

Daraus würde aber folgen, daß wir keinen allgemein gültigen Begriff von der Kirche hätten, ja, daß wir uns auf die Lehre der Väter und der Heiligen Schrift nur im historischen Sinne berufen könnten; kurz, es würde das lebendige Traditionsprinzip geradezu aufgehoben und die Gewißheit der theologischen Erkenntnis in Zweifel gezogen werden. Wenn wir den Gedankengang Ehrhards konsequent durchführen wollten, müßten wir zum Resultate gelangen, daß die Kirche historisch nie fertig gewesen wäre, also nie als solche existiert habe, weil

eine unfertige und unvollkommene Kirche nicht die Kirche Christi sein kann.¹⁾

Betrachtet man aber das Wesen der Kirche nicht ausschließlich unter der Lupe einer einseitig historischen Forschung, sondern im Lichte des Glaubens, so kann man nicht von einer Urkirche, von einer mittelalterlichen Kirche oder einer Kirche der Neuzeit sprechen. Diese letztere ist nicht die „Nachfolgerin“ der ersten, sondern ist die nämliche, identische Kirche.

Darum kann auch die Kirche an keine Zeit, auch nicht an das Mittelalter gebunden sein. Sie ist über alle Zeiten erhaben, ebenso jung wie alt, von keiner Zeitperiode abhängig. Wohl aber sind alle Zeiten an Christus und seine Kirche gebunden. Wie die Menschen sich nach der Uhr und nicht umgekehrt richten, ebenso müssen sich alle Völker in jeder Zeitlage nach Christus und nach seiner Kirche richten. Als das Heidentum in den ersten Zeiten dem Geist und Leben der Kirche Gewalt antat und sie zurückdrängen wollte, war sie die Kirche des Altertums. Als später ihr

¹⁾ Vgl. zu diesen Gedanken: Prop. 5, Syll. Pii IX.: „*Divina revelatio est imperfecta, subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat*“ (Denzinger, Nr. 1705). — „*Constitutio organica Ecclesiae non est immutabilis, sed societas christiana perpetuae evolutioni aequae ac societas humana est obnoxia.*“ Syll. Pii X., no. 53 (Denzinger, Nr. 2053). — „*Principium generale est: in religione, quae vivat, nihil variabile non esse atque idcirco variandum. Hinc gressum faciunt ad illud, quod in eorum doctrinis fere caput est, videlicet ad evolutionem. Dogma igitur, Ecclesia, sacrorum cultus, fides ipsa... evolutionis teneri legibus debent.*“ Pius X., Pascendi, 7. Sept. 1907 (Herdersche Ausgabe, S. 52).

lebendiger Einfluß allgemeiner wurde, als die Menschen und Völker in ihrem privaten und öffentlichen Leben sich ihr unterwarfen, war sie die Kirche des Mittelalters. Und wenn heute die Menschheit zu den Grundsätzen der Kirche zurückkehrt, wenn die Wissenschaft, das staatliche, öffentliche und private Leben, also die „Kultur“, sich nach ihrer Lehre richten, ihre unerschöpflichen Gnadenquellen benutzen und sich nach ihren Geboten „reformieren“, so haben wir die Kirche der Neuzeit vor uns. Nicht sie, sondern die Menschheit würde sich entwickeln, ändern, auswirken. Die Kirche würde sich nur äußerlich in ihren Gliedern, in ihrem äußeren Besitztum verändern, sie würde aber weder von ihrer Lehre noch von ihren Gnadenmitteln noch von ihrer hierarchischen Verfassung und von ihren inneren oder äußeren Lebensfunktionen etwas aufgeben; im Gegenteil, aber die Menschen und ihre kulturellen Einrichtungen würden ihrer göttlichen Bestimmung zugeführt werden.

Wenn es einen wunderbaren Baum gäbe, der nicht absterben könnte, sondern immer gesund und schön bliebe, so könnten wir sein Wesen unabhängig davon bestimmen, ob die Menschen sich von den Früchten dieses Baumes nähren und sich unter seinem Schatten ausruhen. Ebenso kann und muß man auch das Wesen der Kirche in jeder Lebensperiode derselben richtig erkennen, beurteilen, unabhängig davon, ob sich die Nationen, die der Kirche angehören, von deren geistigen Früchten nähren oder sie verachten, und unabhängig von dem Bildungsgrad und dem Kulturstande dieser Menschen.

Darum gibt es auch in der Kirche keine überlebten

Resultate bestimmter kirchlicher Arbeitszeiten. Oder wenn Ehrhard solche kennt, so möge er sie offen einzeln nennen! Jene Arbeiten und Resultate der Kirche, die aus den Quellen der göttlichen Lehre, aus dem Lebensbrunnen christlicher Weisheit geschöpft wurden, überleben sich nie. Darum ist auch die Theologie der Kirche sowohl formell als materiell nur eine Wissenschaft, so verschieden auch ihre einzelnen Bestandteile sein mögen und so eigenartig auch die Menschen, die als Werkzeuge der Kirche bei ihrem Aufbau tätig waren, in ihren Anlagen, Ansichten, Bestrebungen beschaffen waren.

Auf dem geschilderten Wege will Ehrhard, nach Ausscheidung der unwesentlichen, zeitgeschichtlichen und persönlichen Elemente, das katholische Christentum mit der modernen Kultur aussöhnen.

Was aber hier das größte Erstaunen hervorrufen muß, ist die Tatsache, daß Ehrhard uns noch gar nicht erklärt hat, was er eigentlich unter dem katholischen Christentum versteht! Was nach Ehrhard die Kultur und ihr Wesen ist, ist uns bekannt. Wir haben aber aus den bisherigen Erörterungen gar keine Vorstellung davon, was sein katholisches Christentum eigentlich sein mag. Ehrhard will also etwas Bekanntes mit etwas versöhnen, dessen wesentliches und unwesentliches, zeitgeschichtliches und allgemein gültiges, amtliches und persönliches Element gar nicht angegeben wurde.

IV. Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Katholizismus und moderner Kultur.

16. Nachdem die wahre spezifische Natur der modernen Kultur und die Gründe der Gegner untersucht worden sind, soll nun das grundsätzliche Verhältnis „beider Gegner“, nämlich des katholischen Christentums und der modernen Kultur erörtert werden.

Früher (S. 16) hatte Ehrhard die Religion als „den Abschluß des ganzen herrlichen Kulturgebäudes“ bezeichnet, da sie den übrigen Kulturgebieten „die wirksamsten Impulse und die höchste Sanktion“ verleihe. Nach diesen Worten müßte man billigerweise erwarten, daß bei der Betrachtung des grundsätzlichen Verhältnisses des katholischen Christentums zur Kultur zunächst der religiöse Standpunkt entscheidend sein werde. Zu unserer Überraschung scheidet nun Ehrhard bei dieser grundsätzlichen Erwägung das religiöse Gebiet, welches zugleich die eigentliche Lebensaufgabe des Katholizismus ist, von vornherein aus. Nun, wenn die eigentliche Lebensaufgabe des Katholizismus von diesem Verhältnis ausgeschieden wird, was soll dann mit der modernen Kultur verglichen, ausgesöhnt werden? Aber hören wir, wie Ehrhard diese befremdende Ausscheidung mit „tieferem Blick“ begründet: „Die moderne Kultur besitzt ja gar keine ihr eigentümlich gehörende religiöse Kraft. Eine solche müßte

sie aber besitzen, um sich vom religiösen Gesichtspunkte aus dem katholischen Christentum wirksam entgegenzusetzen oder behaupten zu können, daß dieses ihr eigenes religiöses Leben schädige.“ Sofern sie aber das religiöse Leben leugnet, „lehnt sie nicht bloß den Katholizismus ab, sondern auch die übrigen Gestaltungen des Christentums. In dieser Leugnung liegt somit kein spezifischer Gegensatz zum katholischen Christentum“. „Nur zwei Gründe“ könnten für den erwähnten spezifischen Gegensatz angeführt werden: Erstens „wenn die katholische Kirche heute den Willen und die Macht hätte, den modernen Menschen mit Gewaltmitteln zum katholischen Bekenntnis zu zwingen“. Die zweite Möglichkeit wäre, wenn der „Protestantismus ein Grundfaktor der modernen Kultur wäre. Das ist er aber nicht; denn die moderne Kultur ist in ihren ersten Anfängen älter als der Protestantismus und in ihrer jüngsten antireligiösen Gestalt lehnt sie den historischen und kirchlichen Protestantismus ebenso energisch ab als den Katholizismus“. (S. 52—54.)

Es ist wirklich überraschend, was hier in kurzen Worten alles niedergeschrieben steht. Also die moderne Kultur hat gar keine religiöse Kraft; somit kann sie dem Katholizismus, dessen Lebensaufgabe das religiöse Kulturgebiet ist, nicht widersprechen.

Zunächst widerspricht sich Ehrhard selbst; denn in den zuletzt zitierten Worten hat er der modernen Kultur in ihrer neuesten Entwicklung eine antireligiöse Gestalt zuerkannt. Und was folgt eigentlich aus dem oben erwähnten Satze Ehrhards? Es folgt, daß sein Buch keinen Zweck und keine Bedeutung hat; denn die Frage nach der Versöhnung der modernen

Kultur mit dem Katholizismus fällt nach den angeführten Worten von selbst weg, da zwischen dem Nichts und dem Seienden auf dem religiösen Gebiete doch kein Ausgleich möglich ist.

Doch fragen wir genauer: Hat die moderne Kultur wirklich keine religiöse Kraft und Bedeutung, keinen religiösen Einfluß? Der von Ehrhard zugestandene Mangel an religiöser Kraft im modernen Leben ist nicht negativ zu fassen, wie man zum Beispiel von der Mathematik oder von der Chemie sagen kann, sie hätten keine religiöse Kraft in sich, oder wie man von den heidnischen Wilden annehmen kann, sie verhalten sich negativ zum Christentum und haben keinen Einfluß auf dasselbe. Dieser Mangel an religiöser Kraft im modernen Kulturleben ist vielmehr privativ zu fassen, wie die durch Krankheit erfolgte Schwäche eines Organismus. Die „moderne“ Welt ist nicht rein negativ, sondern privativ, darum verschuldet ungläubig und religionslos.

Ja noch mehr! Diese Irreligiosität der modernen Kultur ist auch im konträren Sinne zu verstehen; sie ist prinzipiell antireligiös oder, wie sie selbst gesteht, sie bekämpft „die theistische Weltanschauung“. Wir sagen absichtlich: sie ist in ihren Prinzipien antireligiös, antichristlich und antikatholisch, weil sie eben auf die moderne Philosophie aufgebaut ist und die Grundsätze derselben praktisch durchgeführt und im öffentlichen Leben zur Geltung gebracht hat.

Daraus folgt also, daß die einfache, von Ehrhard zugestandene Tatsache des Mangels an religiöser Kraft in der modernen Kultur ihre grundsätzliche Gegnerschaft zum Katholizismus deutlich offenbart.

Nicht ~~minder ungenau~~, ja gänzlich unhaltbar ist der weitere Rettungsversuch der modernen Kultur durch die Bemerkung: „Insofern sie aber die Bedeutung des religiösen Lebens überhaupt leugnet, lehnt sie nicht bloß den Katholizismus, sondern auch die übrigen Gestaltungen des Christentums ab. In dieser Leugnung liegt demnach kein spezifischer Gegensatz zum katholischen Christentum.“

Es sei uns die ernste theologische, ja Glaubensfrage erlaubt: Seit wann hat denn das Christentum mehrere Gestaltungen? Wir wissen nur so viel, daß Christus seiner Religion nur eine, und zwar eine einzige Gestalt bei ihrer Gründung gegeben hat, nämlich jene der katholischen Kirche. Es gibt demnach nur ein Christentum, und zwar das Christentum in der katholischen Kirche. Wer dieser Gestaltung der Religion Christi nicht angehört, gehört überhaupt nicht dem Christentum an. Das bekennen wir seit dem Anfange der Kirche im feierlichen Symbolum mit den Worten: Credo unam (sc. unicum) sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.

Es kann sich ein von der Kirche abgefallener „Christ“ noch Christ nennen; aber er raubt eben nur diesen Namen, rechtmäßig gehört ihm dieser nicht mehr, so wenig wie ein treuloser, entlassener Diener sich noch als einen Hausgenossen seines früheren Gebieters ausgeben dürfte. So dachte die alte Kirche, so müssen wir alle denken.¹⁾

¹⁾ „Si enim haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt. Ita non Christiani, nullum jus capiunt

Nach Ehrhard ist also auch der Protestantismus eine Gestaltung des Christentums, wenn auch vielleicht eine unvollkommenere als der Katholizismus: ein Gedanke, der, direkt gegen die Göttlichkeit der Kirche gerichtet, von ihr selbstverständlich verworfen wurde.¹⁾ Darum müssen wir diese Äußerung Ehrhards auf das nachdrücklichste ablehnen sowie auch den Versuch, dem Protestantismus eine „Kirchlichkeit“ im theologischen Sinne zuzuschreiben.²⁾

Aber selbst zugegeben, das Christentum könnte, wie Ehrhard meint, als ein Genusbegriff in verschiedenen Gestaltungen existieren, so würde gerade das

Christianarum litterarum.“ Tertull., De praescript., 37 (Migne, P. L. II, 61). — „Quisquis ille est et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est.“ Cyprian., Epist. 55, Nr. 24 (Corpus etc., ed. Ac. Vindob., II, pag. 642). — „Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui reliquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est, habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.“ De unitate eccl., cap. 6 (Ib. I, pag. 214). — Cyrill v. A. sagt von den von der Kirche Abgefallenen: „Τὸ Χριστιανῶν ὄνομα χλέποντες . . .“ In Isaiam lib. II. c. 21, 16. (Migne, P. Gr. LXX, 501.)

1) „Protestantismus nihil est aliud quam diversa verae eiusdem religionis christianae forma, in qua aequae ac in ecclesia catholica Deo placere datum est.“ Syll. Pii IX., no. 18 (Denzinger, Nr. 1718). Selbstverständlich sind beide Teile dieses Satzes in gleicher Weise verworfen.

2) „Profecto unam esse Jesu Christi germanam ecclesiam . . . sic constat inter omnes, ut contradicere Christianus nemo ausit . . . Est igitur Ecclesia Christi unica et perpetua; quicunque seorsum eant, aberrant a voluntate et praescriptione Christi Domini relictoque salutis itinere ad interitum digrediuntur. At vero, qui unicam condidit, is idem condidit unam . . .“ Leo XIII., Satis cognitum, 29. Junii 1896 (Acta, VI, 163).

Gegenteil von dem folgen, was Ehrhard ableiten will. Denn wer das Genus einer Sache leugnet, der negiert ja eo ipso auch alle Spezies, welche im Genus virtuell und potentiell enthalten sind. Wer zum Beispiel die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen leugnet, der leugnet eo ipso auch die Bestimmung desselben zu jeder Form und Gestaltung des sozialen Lebens, zum Beispiel zur Familie, zum Ordensleben. Wer leugnet, daß ein Akzidens existiert, der leugnet zugleich alle Arten desselben u. s. w. Sobald also die moderne Kultur das Christentum als solches ablehnt, so wird damit auch jede mögliche oder reale Gestaltung desselben logischerweise ausgeschlossen. Die moderne Kultur zerstört demnach, das ist die logische Folgerung aus Ehrhards Worten, von Grund aus den Katholizismus.

Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen Ehrhards entnehmen wir allmählich seinen Begriff des Christentums und der katholischen Kirche. Nicht zufällig, sondern offenbar absichtlich gibt er seinem Werke den auffallenden Titel „Katholisches Christentum und moderne Kultur“, um gleichsam durch den Titel desselben anzudeuten, daß es auch andere Gestaltungen des Christentums gebe, die aber für ihn hier weniger in Frage kommen.

Man wende nicht ein, auch andere katholische Schriftsteller gebrauchten die nämliche Terminologie wie Ehrhard und sprächen auch vom „protestantischen“ und „evangelischen“ Christentum, von „christlich-katholischer“ und „christlich-evangelischer“ Theologie, Kirche u. s. w. Es mögen äußere Gründe in einzelnen Fällen diesen Gebrauch entschuldigen. Aber jeder katholische Theologe weiß genau, daß dies nur eine

äußere Benennung ist, ähnlich so, wie man auch einen Usurpator mit „Majestät“ ansprechen kann. Niemand wird indessen so etwas vom dogmatischen Standpunkt aus rechtfertigen. Da nun die Untersuchungen Ehrhards prinzipieller Natur sind und er das grundsätzliche Verhältnis der modernen Kultur zur katholischen Kirche klarstellen will, so ist es offenbar unrichtig, das „Christentum“ von der katholischen Kirche zu trennen, beziehungsweise in demselben mehrere Gestaltungen anzunehmen.

Jene zwei Gründe, die vom religiösen Gesichtspunkt aus zu einem Gegensatz zwischen Katholizismus und unserer Zeit berechtigen würden, bedürfen ebenfalls einer Beleuchtung, beziehungsweise einer Widerlegung. Ehrhard setzt bei Anführung des ersten Grundes voraus, daß die Kirche einst den Willen und die Gewalt hatte, zum Glauben zu zwingen. Nun aber gesteht er selbst, daß Zwangsbekehrungen den Grundsätzen der Kirche über die Freiheit des Glaubens widersprechen. Und warum? Einfach deshalb, weil es gegen das Wesen des Glaubens verstößt, daß derselbe erzwungen werden könnte. Mithin kann es keine Zwangsbekehrungen geben. Darum konnte die Kirche nie den Willen haben, den Glauben zu erzwingen, folglich konnte sie auch nie Gewalt anwenden. Eventuelle Mißbräuche können unmöglich ihr zur Last fallen.¹⁾

Was aber die Kirche gewollt und, soweit ihre

¹⁾ „Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet, ut ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus (Tract. 26 in Joan., no. 2) monet, credere non potest homo, nisi volens.“ Leo XIII., Immortale, 1. Nov. 1885 (Acta, II, 162).

Macht reichte, auch durchgesetzt hat, das war die Beseitigung, die Abwendung der Gefahren gegen den wahren Glauben und gegen die Ausübung des religiösen Lebens. Hiezu ist sie nicht nur ermächtigt, sondern auch verpflichtet, von welcher Seite immer diese Gefahren kommen, ob von Seite einzelner Menschen oder von Körperschaften, von Staaten oder von Völkern. Dieses Recht, beziehungsweise diese Pflicht besitzt die Kirche heute in demselben Maße wie in den früheren Jahrhunderten.

Das ganz klare, historische wie ursächliche Verhältnis des Protestantismus zur modernen Kultur scheint Ehrhard ebenfalls mißverstehen zu wollen. Nicht umsonst spricht man von einem Protestantismus vor Luther und dem 16. Jahrhundert. Der Geist des erwachten Humanismus, soweit er sich der Leitung der Kirche entzog, die Richtung der Reformer des 15. Jahrhunderts, soweit sie eben eine Reform ohne, ja gegen den Papst und gegen die Hierarchie anstrebten, war im Prinzip schon Protestantismus. Luther ist gewiß nicht der einzige Urheber dieser merkwürdigen Bewegung; er gab ihr nur eine konkrete, allerdings negative und populäre Richtung im religiösen Protestantismus. Er hat dem auch von Ehrhard als eine spezifische Eigenschaft der modernen Kultur anerkannten Prinzip des Individualismus eine konkrete Gestalt verliehen.

Mit Recht kann man demnach den Protestantismus den legitimen Vater des modernen irreligiösen Geistes nennen.¹⁾ Und wenn die heutige antireligiöse Bewegung

¹⁾ „Ex illa haeresi (Protestantismi) ortum duxit saeculo superiore falsi nominis philosophia et jus quod appellant novum

oder Kultur den Protestantismus ablehnt, so spielt diese eben die Rolle des ungeratenen Sohnes, der seine Eltern, die ihn großgezogen haben, verleugnet und bekämpft. Es kann doch unmöglich auch vom rein historischen Standpunkt aus geleugnet werden, daß das Prinzip des Protestantismus, der Subjektivismus, das gemeinsame Grundelement aller modernen philosophischen, religiösen und sozialen Bewegungen ist.

17. Unsere moderne Kultur, fährt Ehrhard fort, „pocht vielmehr auf ihren profanen, diesseitigen, innerweltlichen Charakter“. — Das sei zwar, meint Ehrhard, die größte Schwäche ihrerseits, jedoch „es müssen jetzt ihre starken Seiten ins Auge gefaßt werden“. Auf dem Gebiete der niederen Kultur kann zwischen ihr und dem katholischen Christentum kein Gegensatz in Frage kommen. Die segensreichen Fortschritte der Industrie, Technik, des Handels und Gewerbes hemmt die Kirche nicht, „denn diese Arbeitsgebiete liegen vollständig außerhalb ihrer Tätigkeitssphäre“. Und wenn sie aus religiösem Grunde die soziale Gerechtigkeit und die Übung der Nächstenliebe erfüllt wissen will, so wird niemand begründeterweise etwas dagegen einwenden können. — Auch in der Sphäre „des nationalen, staatlichen, politischen und sozialen Lebens“ läßt die Kirche „einem jeden Katholiken vollständige und uneingeschränkte Freiheit“, wie dies aus der Kundgebung des

et imperium populare et modum nesciens licentia, quam plurimi solam libertatem putant. Ex his ad finitimas pestes ventum est, scilicet ad Communismum, ad Socialismum, ad Nihilismum . . .“ Leo XIII., *Diuturnum*, 29. Junii 1881 (*Acta*, I, 219). Über die Quellen und Wirkungen des „Luthertums“ in neuer Beleuchtung siehe: Denifle-Weiß, *Luther und Luthertum*, II. Bd. S. 358 ff., 475 u. s. w.

Papstes an den Erzbischof von Köln (30. Oktober 1906) hervorgehe, was übrigens auch durch das Rundschreiben Leos XIII. über die christliche Staatsverfassung bekräftigt werde, nach welchem jede der von Gott gesetzten Auktoritäten (Staat und Kirche) in ihrer eigenen Sphäre volle Selbständigkeit besitzt. (S. 54—57.)

Wir finden, daß Ehrhard in der Betonung des wirtschaftlichen Fortschrittes, beziehungsweise dessen Unabhängigkeit von der Kirche über das richtige Maß hinausgegangen ist. Gewiß ist die Kirche kraft ihres Berufes keine wirtschaftliche Einrichtung; aber daraus folgt noch nicht, daß das wirtschaftliche Leben „vollständig außerhalb ihrer Tätigkeits-sphäre“ liege. Den Ausdruck „vollständig“ hätten wir lieber unterdrückt.

Die Kirche kann die Prinzipien des modernen, atheistischen wirtschaftlichen Lebens, seine letzten Ziele und Absichten ebensowenig billigen als die moderne atheistische Philosophie und Weltanschauung, aus welcher jene abgeleitet werden. Die Kirche, als die höchste natürliche und übernatürliche Lehrmeisterin der Menschheit, ist berufen, über alle Gebiete des öffentlichen Lebens, soweit deren sittlicher Charakter in Frage kommt, zu wachen und zu richten. Daß nun das wirtschaftliche Leben und seine Grundsätze unter diesem Gesichtspunkte geleitet werden müssen, beweist die Handlungsweise der Päpste, wie wir dies aus den Enzykliken Benedikts XIV.¹⁾ und Leos XIII.²⁾ zur Genüge entnehmen, um von anderen Bestimmungen zu schweigen.

¹⁾ Vix pervenit, 1. Nov. 1745 (Denzinger, Nr. 1475 ff.).

²⁾ Vgl. Quod Apostolici, 28. Dec. 1878: „Ecclesia namque

Ebenso glauben wir, daß die scharfe Betonung der „vollständigen und uneingeschränkten Freiheit“ der Katholiken in den nationalen, staatlichen, politischen und sozialen Fragen einer Erläuterung bedürftig sei. Wir meinen, daß der Ausdruck des Papstes in dem erwähnten Schreiben an den Kardinal-Erzbischof von Köln (30. Oktober 1906) „*perampla et integra libertas*“ nicht mit jener von Ehrhard vertretenen, vollständigen und uneingeschränkten Freiheit identisch sei.

Zunächst wissen wir, es wurde ja schon früher erwähnt, daß der moderne Nationalismus und Konstitutionalismus in ihren Grundsätzen von der Kirche nicht gebilligt werden können; mithin können die Katholiken auf diesem Gebiete nie jene von Ehrhard betonte Freiheit beanspruchen. Es kann also nur von jener Freiheit und Unabhängigkeit die Rede sein, welche die staatliche Auktorität und die modernen politischen Parteien benötigen, um ihr Amt und ihren Beruf ungehindert ausüben zu können. Nun wissen wir aber, daß die volle Souveränität der staatlichen Auktorität zugleich die Verpflichtung in sich schließt, ihre Gesetze dem natürlichen Sittengesetz entsprechend einzurichten. Es ist ihr nicht erlaubt, die Gesetze und Bestimmungen der Kirche zu umgehen. Die Gesetze des Staates bedürfen nicht nur einer äußerlich

Dei . . . eas doctrinas et praecepta tradit, quibus societatis incolumitati et quieti apprime prospicitur, et nefasta Socialismi propago radicitus evellitur.“ (Acta, I, 49.) In der Arbeiter-Enzyklika *Rerum novarum* (15. Mai 1891) heißt es: „*Confidenter ad argumentum aggredimur, ac plane jure Nostro, propterea, quod causa agitur ea, cuius exitus probabilis quidem nullus, nisi advocata religione Ecclesiaeque reperiatur.*“ (Acta, IV, 184.)

rechtlichen, sondern auch einer innerlich sittlich-rechtlichen Sanktion.

Ebenso müssen die an der Gesetzgebung Beteiligten nicht nur als Privatpersonen, sondern auch in ihrer amtlichen Stellung stets den Grundsätzen und dem Geiste des Glaubens und der Kirche entsprechend vorgehen. In jenen Angelegenheiten aber, welche mit der Religion nicht verknüpft sind, haben sie allerdings volle Freiheit, doch so, daß die Beurteilung der Frage, ob etwas mit der Religion zusammenhänge oder nicht, in letzter Instanz der kirchlichen Auktorität überlassen werden muß.¹⁾

Jedenfalls wird es für unser unwandelbaren Rechtsbegriffen so abgeneigtes Zeitalter nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, daß die Annahme, die Kirche habe kein, auch kein indirektes Recht in den zeitlichen Angelegenheiten, verworfen wurde.²⁾

¹⁾ Vgl. die diesbezüglichen Worte Leos XIII.: „*Catholici homines, si Nos ut oportet, audierint, facile videbunt, quae sua cuiusque sint tam in opinionibus, quam in factis officia. Et in opinando quidem, quaecumque Pontifices Romani tradiderint vel tradituri sunt, singula necesse est et tenere iudicio stabili comprehensa, et palam, quoties res postulaverit, profiteri. Ac nominatim de iis, quas libertates vocant novissimo tempore quaesitas, oportet Apostolicae Sedis stare iudicio et quod ipsa senserit idem sentire omnes . . . Verum si quaeratur de rationibus mere politicis, de optimo genere reipublicae, de ordinandis alia vel alia ratione civitatibus, utique his de rebus potest honesta esse dissensio. Quorum igitur cognita caeteroqui pietas est, animusque decreta Sedis Apostolicae obedienter accipere paratus*“ — dürfe eine erlaubte Meinungsverschiedenheit nicht verurteilt werden und die etwaigen Zwistigkeiten sollen „*charitate mutua et praecipuo quodam omnium in Apostolicam Sedem obsequio*“ behoben werden. *Immortale*, 1. Nov. 1885 (*Acta*, II, 164, 167).

²⁾ Vgl. folgende Sätze des „*Syllabus*“ Pius' IX.: „*Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam*

Im erwähnten Briefe des Papstes ist nur der Grundsatz ausgesprochen, daß der Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl in allen religiösen Bestrebungen die volle Freiheit in jenen Fragen, welche mit der Religion nicht zusammenhängen, nicht einschränke; woraus noch nicht folge, daß diese Freiheit auf dem nationalen, staatlichen, politischen und sozialen Gebiet eine vollständige und uneingeschränkte sei.¹⁾

18. „Schwieriger scheint sich“, meint Ehrhard, „das grundsätzliche Verhältnis zwischen dem katholischen Christentum und dem modernen Geistesleben zu gestalten, aber auch nur für den ersten Blick und nur für den, der das katholische Denken mit dem mittelalterlichen in eins setzt.“ „Diese Identifizierung muß aber energisch abgelehnt werden. Die katholische Kirche versperrt keinen der Wege, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen können.“ Sie habe die spekulativ abstrakte Denkweise, die als eine Neuschöpfung gegenüber der Theologie der patristischen Zeit erscheine, dem

temporalem directam vel indirectam.“ (24.) „... Civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.“ (57.) (Denzinger, Nr. 1724, 1757.)

¹⁾ Die Worte des Papstes lauten: „Haud tamen minor delectatio fuit, quam hausimus ex proposito iterum iterumque prolato, quo actionem religiosam Apostolicae Sedis auctoritati obnoxiam velle catholici e Germania orti declararunt. Haec quidem obedientia, uti diuturna experientia constat, peramplam et integram, licet aliter nonnulli oblatraverint rei veritatis ignari, cuique relinquit libertatem quoad ea, quae religionem non attingunt; ideoque eam gignit singulorum animorum concordiam, quae, a singulis ad societatem progrediens, sociale firmat bonum duplici coalescens elemento, religioso scilicet ac civili.“ (Acta S. S., vol. 39, pag. 579.)

Mittelalter nicht aufgenötigt. Sie entstand aus den inneren Bedürfnissen und spezifischen Verhältnissen als ein psychologisch notwendiges Produkt der damaligen Gesamtlebenslage. Als sodann im Zeitalter des Humanismus die modernen Geistesrichtungen aufkamen, „da hören wir nichts von einer grundsätzlichen Ablehnung des empirischen Erkennens oder der historischen Kritik“. Vielmehr beteiligten sich katholische Forscher an der Ausbildung der historischen Methode und an der Begründung der Naturwissenschaften. Ja, die diesbezügliche grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche sei auch aus den Erklärungen des Vatikanums zu entnehmen, wonach die Pflege der übrigen Wissenschaften nach Befolgung ihrer eigenen Grundsätze und ihrer Methode anerkannt wird. Diese klare Anerkennung der Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit von Seite der höchsten kirchlichen Auktorität könne, wie es unmittelbar einleuchtet, nicht für die mittelalterliche Wissenschaft, sondern nur für die moderne gelten, was auch durch die Anführung der einzelnen Zweige der Naturwissenschaften in den Vorverhandlungen der Konzilsmitglieder bestätigt wird. (S. 57—60.)

Diese Ausführung unseres Verfassers ist in mehrfachem Sinne höchst unklar und mehrdeutig.

Ehrhard meint, die Kirche „versperre keinen der Wege, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen können“. Es fragt sich eben: Wo ist die Wahrheit und wer hat den Weg zur Wahrheit zu bestimmen, welcher ist der wahre Weg zur Wahrheit?

Es gibt eine zweifache Art von Wahrheiten, wie uns das Vatikanum lehrt: natürliche und über-

natürliche.¹⁾ Die ersteren können wieder entweder solche sein, welche mit den übernatürlichen Lehren des Glaubens, als deren Voraussetzung, verbunden sind, zum Beispiel das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. dgl.; oder aber es sind rein natürliche Erkenntnisse, die mit dem Glauben an sich nichts zu tun haben, wie die Arithmetik, die Naturwissenschaften u. s. w.

Nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die übernatürlichen Wahrheiten, das depositum fidei, der Kirche von ihrem göttlichen Stifter übergeben wurden, mithin von ihr allein rechtmäßig bewahrt werden. Dasselbe gilt indirekt auch von der ersten Art natürlicher Wahrheiten, während die Kirche auf die anderen keinen eigentlichen Einfluß ausübt. Wenn aber der Glaubensinhalt in der Kirche sich findet und diese die rechtmäßige Hüterin desselben ist, so ist es klar, daß nur die Kirche über den Inhalt dieses göttlichen Schatzes rechtmäßig urteilen kann.

Sie hat aber auch den Weg zu bestimmen, der zur Erkenntnis, zur richtigen Erfassung und Erklärung dieser Glaubenswahrheiten führt. Sowenig also die Wissenschaft oder der menschliche Geist Herr über den Glaubensinhalt sind, ebensowenig können sie selbst den Weg zur klaren, richtigen Erkenntnis desselben finden. Wer diesen Satz bezweifelt, der hat zugleich die übernatürliche Natur der Glaubenswissenschaft und das Recht der Kirche, über dieselbe zu wachen, außer acht gelassen.

Ehrhards Behauptung, die Kirche versperre keinen

¹⁾ Cap. 4, de fide et ratione (Denzinger, Nr. 1795).

der Wege, die zur Wahrheit führen können, muß also in diesem Sinne zurecht gelegt werden. Die Kirche wird sich wenig um die Wege kümmern, welche die profanen Wissenschaften einschlagen. Solange sie in ihren Endresultaten nichts gegen die Offenbarung enthalten, wird sich die Kirche gegen sie sogar wohlwollend, fördernd verhalten. — Sie muß aber ihre göttlichen Rechte wahren, wenn es sich um die Wege handelt, die zur Erforschung des Glaubensinhaltes führen sollen. Sie muß ebenso energisch ihren Standpunkt gegenüber den natürlichen, mit dem Glauben verbundenen Wahrheiten verteidigen. Und sie hat es getan und wird es auch tun, und zwar in einer doppelten Richtung, indem sie einerseits den unrichtigen, falschen Weg „zur Wahrheit“ verbietet und andererseits den wahren, dem Geiste der Glaubenslehren entsprechenden Weg anweist und anordnet.

Ehrhard ist überzeugt, daß, wenn man das katholische Denken mit dem mittelalterlichen in einsetze, man „einen Widerspruch zwischen katholischem und modernem Geistesleben behaupten“ müsse. Bei Ehrhard ist aber das mittelalterliche Denken nichts anderes als die scholastische Philosophie und Theologie.

Wir haben schon früher betont, daß man nur in einem uneigentlichen Sinne von einer mittelalterlichen Kirche sprechen könne. Ist nun die scholastische Theologie eine Neuschöpfung gegenüber der patristischen Theologie, ein notwendiges psychologisches Produkt der mittelalterlichen Zeitlage? Wir sagen entschieden: nein.

Man muß nämlich die Methode der Scholastik von ihrer Lehre unterscheiden. Die Methode der Scholastiker, ihre philosophische Schulung mag eine

Erscheinung ihrer Zeit sein; aber die Lehre, und um diese handelt es sich, war die materielle Weiterführung und formale Neubegründung der Theologie der Väter, der Patristik. In dieser Beziehung wird man gar keinen Gegensatz zwischen der Theologie der Väter und derjenigen der Scholastiker finden können. — Nun hat aber die Kirche auch die Methode der Scholastiker und ihre philosophische Lehre für geeignet befunden, um die Theologie als Glaubenswissenschaft besser pflegen, den Geist der alten Theologie besser erfassen und begründen zu können. Darum hat sie auch diese Methode nicht nur durch Jahrhunderte gebilligt, sondern dieselbe für einen integrierenden Bestandteil ihrer Theologie erklärt und ihre Befolgung den Theologen sogar anbefohlen.

Es ist demnach unrichtig, die Scholastik als eine mittelalterliche Denkweise zu betrachten, als ob sie nur für die damalige Zeit Bedeutung gehabt hätte. Sie ist als Wissenschaft des Glaubens die Theologie der Kirche und als Methode die von der Kirche adoptierte Form derselben. Ehrhard befindet sich im Irrtum, wenn er glaubt, die Kirche von der Scholastik ablösen zu können. Wenn in dieser Beziehung früher ein Zweifel bestehen konnte, so ist dieser nun durch die neuesten Enunziationen der Kirche für immer behoben worden. Die Scholastik, namentlich die Philosophie und die Theologie des heil. Thomas, und die Kirche sind unzertrennlich; darüber mag wohl kein katholischer Theolog mehr ein Wort verlieren.¹⁾

¹⁾ Hieher gehören alle Erlässe Leos XIII. über das Studium des heil. Thomas. Pius X. sagt diesbezüglich: „Volumus probeque mandamus, ut philosophia scholastica studiorum sacro-

Hat aber die Kirche nicht auch die empirische Methode gutgeheißen? Es ist gewiß eine Übertreibung, wenn Ehrhard die Scholastik für eine nur deduktive Denkweise hält. Wer sich zum Beispiel im heil. Thomas auskennt, der weiß nur zu gut, welch ein Gewicht er auf die innere wie äußere Erfahrung legt, um von den Auktoritätsgründen gar nicht zu reden. Die empirische Denkweise war also schon vor dem Erwachen des Humanismus bekannt und gepflegt worden. Aber diese von der Kirche gutgeheißene empirische Forschung, die ja auf die Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Philosophie und auf die positive Theologie aufgebaut ist, hat außer dem Namen nichts mit der modernen naturalistischen Denkweise, beziehungsweise historischen und naturgeschichtlichen Forschung zu tun.

Diese moderne Denkweise ist auf den aprioristischen Grundsätzen der modernen Philosophie aufgebaut und ist nichts anderes als die Anwendung des Evolutionismus auf die Geschichte. Sie ist kraft ihrer Prinzipien eine von jeder Auktorität unabhängige Wissenschaft, weil sie sich selbst als voraussetzungslos

rum fundamentum ponatur... Quod rei caput est, philosophiam scholasticam, quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus, quae a S. Thoma Aquinate est tradita“, und approbiert und erneuert alle Bestimmungen seines Vorgängers und setzt fest: „Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse... Theologiae ac Juris Canonici laurea nullus in posterum donetur, qui statum curriculum in scholastica philosophia antea non elaboraverit, quod si donetur, inaniter donatus esto.“ Pascendi, 7. Sept. 1907 (Herdersche Ausgabe, S. 98, 104).

bezeichnet. Darum ist sie eine den übernatürlichen Glauben ausschließende Forschungsmethode.

Wenn nun ein „moderner“ Forscher seine Grundsätze auf die „historische Theologie“ anwenden will, so kann man von der katholischen Kirche doch wahrlich nicht verlangen, sie möge dem erklärten oder geheimen Feind alles Übernatürlichen und Göttlichen ohne weiteres gestatten, in den Glaubenswahrheiten nach Belieben herumzuwühlen, ihre historische Existenz, ihren Ursprung zu leugnen oder gnädig zuzugestehen, ihren Inhalt nach dem Maßstabe seiner „historischen“ Prinzipien für möglich, wahr oder falsch auszugeben. Nachdem die Kirche nicht Eigentümerin, sondern nur Verwalterin der übernatürlichen Offenbarung und ihres Inhaltes, des Glaubensschatzes geworden ist, so ist schon die Zumutung, sie möge jeden Weg den Forschern offen lassen, eine arge Verkenennung ihres göttlichen Berufes.

Was hat nun das Vatikanum in dieser Frage ausgesprochen? Nichts anderes, als was immer in der katholischen Kirche bekannt und anerkannt war und geübt wurde. Sie will den Fortschritt der einzelnen natürlichen Wissenschaften; jede möge auf ihrem Gebiete nach ihren eigenen Prinzipien, nach ihrer Methode wachsen und gedeihen. Damit ist aber nicht die Unabhängigkeit der Forschung von der Philosophie oder gar die moderne voraussetzungslose Wissenschaft proklamiert oder anerkannt. Im Gegenteil! Indem das Konzil die berechtigte und wahre Freiheit anerkennt, erinnert es die Forscher, auch auf ihrem Gebiete die gebührenden Grenzen nicht zu überschreiten und ja nicht

etwas in ihre Lehren aufzunehmen, was der katholischen Wahrheit entgegen wäre.¹⁾

Die Berufung auf das Vatikanum ist demnach mißglückt. Gleichwie das Konzil in seinen positiven Bestimmungen über das Verhältnis des Glaubens zur Vernunft nur die frühere allgemeine Lehre der Kirche, welche schon in der Scholastik, namentlich beim heil. Thomas²⁾ wissenschaftlich bearbeitet vorlag, neuerdings dogmatisch einschärfte, so ist auch die Betonung der Freiheit der übrigen natürlichen Wissenszweige nur als eine Erinnerung an längst bekannte und geübte Tatsachen und Lehren aufzufassen. Am allerwenigsten hat damit die Kirche jeden Weg, der zur Erforschung der Wahrheit, besonders der katholischen Lehre führen könnte, für erlaubt erklärt. Das moderne empirische Denken und die moderne historische Forschung sucht innerhalb der Kirche umsonst eine Stütze.

Und in der Tat, seit jeher hat die Kirche gewisse eigenmächtige Wege zur Erforschung des Glaubensinhaltes direkt ausgeschlossen, andere direkt angeraten und anbefohlen. Die alte Gnosis, als ein spekulativer Versuch zur rationalistischen Ergründung des Glaubens, ist verworfen worden. Der Arianismus, Nestorianismus, Monophysitismus u. s. w. waren lauter Wege, auf welchen einzelne zur Erkenntnis der Wahr-

¹⁾ „Ecclesia . . . justam hanc libertatem (scientiarum) agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea, quae fidei sunt, occupent et perturbent.“ Cap. 4, de fide et ratione (Denzinger, Nr. 1799).

²⁾ Contra gent., I, cap. 3, 7 etc.

heit des Glaubensinhaltes gelangen wollten. Abälard, Hermes, Günther, Rosmini haben ebenfalls, gewiß in der besten Absicht, neue Wege zur Erforschung der Offenbarung eingeschlagen. Die Kirche hat alle diese Wege als Irrwege bezeichnet.

Dagegen hat sie die Lehre eines Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Augustinus, Leo, der großen Scholastiker, zumal jene des heil. Thomas, als solche Wege erkannt und bestimmt, welche die katholischen Theologen nicht verlassen können, ohne sich der Gefahr auszusetzen, von den Glaubenswahrheiten sich zu entfernen. So gibt es auch einen Empirismus und eine historische Forschung, welche von der Kirche als geeignet befunden wurden, um historisch die theologische Wissenschaft zu erläutern; aber es gibt auch eine von der Kirche zurückgewiesene, verbotene Forschung, wie dies auch aus den neuesten Erklärungen Pius' X. hervorgeht.

Indem Ehrhard sich durch die Verwerfung dieser Pseudokritik betroffen fühlte, hat er selbst bewiesen, daß seine historische Methode und Forschung von jener, welche von der Kirche gutgeheißen und im Vatikanum gebilligt wurde, verschieden ist.

19. Hören wir die weitere Beweisführung Ehrhards zur Erhärtung seines eingenommenen Standpunktes. Da das Vatikanum lehre, „daß zwischen Glauben und Wissen niemals ein wirklicher Widerspruch stattfinden könne“, so könne auch „zwischen dem katholischen Dogma und den Resultaten der Natur- und Geschichtsforschung kein Widerspruch entstehen“, „solange weder die Grenzen des Dogmas noch diejenigen der Natur- oder Geschichtswissenschaft überschritten werden“. Diese Grenzen seien aber nicht

bloß von Theologen, wie im Falle Galilei, sondern auch, und zwar viel häufiger, von Naturforschern à la Häckel überschritten worden, wofür jedoch nicht die Grundsätze des katholischen Christentums oder die moderne Kultur, sondern die Personen verantwortlich seien. Die „modernen Weltanschauungen“ stehen, wie Ehrhard nicht leugnen kann, in einem intensiven Gegensatze zum Katholizismus; doch seien sie (wie wir früher [S. 25—26] hörten), nur persönliche und zeitgeschichtliche Äußerungen des metaphysischen Bedürfnisses des menschlichen Geistes. Ebenso klar sei es, „daß sie nicht in einem spezifischen Gegensatze zum katholischen Christentum allein stehen, sondern in einem allgemeinen zur christlichen Weltanschauung überhaupt“. Darum können sie hier, „wenn es sich um das besondere Verhältnis von Katholizismus und moderner Kultur handelt“, nicht ins Feld geführt werden. (S. 61 u. 62.)

Über die „modernen Weltanschauungen“ haben wir bereits unser Urteil ausgesprochen und die gänzliche Unhaltbarkeit der diesbezüglichen Ansichten Ehrhards betont. Diese „Weltanschauungen“, die man mehr oder weniger als Unglauben bezeichnen kann, bilden eben die Grundlage und Ursache der Gegensätze zwischen der katholischen Kirche und dem modernen Geiste. Niemand kann die moderne Kultur prinzipiell in Schutz nehmen, ohne sich bewußt oder unbewußt zu diesen modernen Weltanschauungen zu bekennen, das heißt ohne früher oder später in Widerspruch mit der katholischen Kirche zu geraten.

Es ist daher unsere Pflicht, auf das entschiedenste gegen die Behauptung Ehrhards zu protestieren, daß

diese Weltanschauungen nicht im spezifischen Widerspruche mit der katholischen Kirche sich befinden. Die Begründung dieser merkwürdigen Annahme: weil sie in einem allgemeinen Gegensatze zur christlichen Weltanschauung überhaupt stehen, müssen wir mit gleicher Entschiedenheit ablehnen.

Was ist denn die „christliche“ Weltanschauung? Woher schöpft Ehrhard diese Auffassung über das Christentum? Welches ist der Inhalt dieser „christlichen“ Weltanschauung? Wer sind ihre Anhänger und Bekenner? Wer bestimmt die Grenzen, wo die „moderne“ Weltanschauung aufhört, die „christliche“ und katholische beginnt? — Der katholische Glaube kennt eben nur eine katholische Weltanschauung, die zugleich christlich ist und umgekehrt, weil es kein konkretes Christentum im theologischen Sinn außerhalb der katholischen Kirche gibt.

Oder existiert vielleicht in der Kirchengeschichte ein allgemeines Christentum? Diese zeigt uns indessen nur eine Kirche, von welcher sich die übrigen Sekten abgelöst und damit auch aufgehört haben, im organischen Sinne christlich zu sein. Vielleicht wollte Ehrhard das allgemeine Christentum auf die allgemeinen christlichen Begriffe reduzieren, also etwa auf einige Fundamentalartikel, in denen alle Christen sich einigen könnten; ein Versuch, der dogmatisch eine Häresie involviert und darum von der Kirche selbstverständlich verworfen ist. Oder ist das „Christentum“ nur ein allgemeiner Begriff, eine Idee, ohne Wirklichkeit? Dann wären ja die katholische Kirche und „die übrigen Gestaltungen“ des Christentums nur eine Teilnahme an dem allgemeinen Christentume, die Kirche also

nicht das wahre, konkrete, vollständige Christentum Christi.¹⁾

Wir irren uns kaum, wenn wir annehmen, Ehrhard habe diese allgemeine „christliche Weltanschauung“ aus dem falschen, rationalistischen Begriffe des „Christentums“ und der „Kirche“, die eben reine Fiktionen sind, geschöpft; — Begriffe, welche ihm der moderne historische Kritizismus aufgenötigt hat.

Diese modernen Weltanschauungen stehen aber in direktem, unlösbarem Widerspruche zur katholischen Kirche, weil sie das Formalprinzip des katholischen Glaubens: die übernatürliche Offenbarung, die sichtbare Auktorität Gottes auf Erden und zugleich den Inhalt der Offenbarung: die übernatürlichen Wahrheiten leugnen, und zwar deshalb, weil sie die Glaubwürdigkeitsmotive: die Wunder und Weissagungen und die sogenannten *praeambula fidei*, die Voraussetzungen des übernatürlichen Glaubens, nämlich: das Dasein Gottes, die Schöpfung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, eine natürliche objektive Sittlichkeitsnorm entweder direkt in Abrede stellen oder bezweifeln.

Wer kann in Anbetracht dieser prinzipiellen Gegensätze noch den Ausspruch wagen: die modernen Weltanschauungen befänden sich nicht in einem spezifischen Gegensatze zum katholischen Christentum? Im Gegenteil! Die moderne Weltanschauung ist ganz gut mit einem allgemeinen Christentum und mit seiner

¹⁾ Vgl. „*Ecclesia non habet potestatem dogmaticae definiendi, religionem catholicae Ecclesiae esse unice veram religionem.*“ Prop. 21, Syll. Pii IX. (Denzinger, Nr. 1721).

Gestaltung im Protestantismus vereinbar; weil das Formalprinzip beider dasselbe ist, nämlich: der Subjektivismus und Individualismus.

Doch kehren wir zum ersten Teile der angeführten Worte Ehrhards zurück. Zwischen Glauben und Vernunft, sagt das Vatikanum, kann kein Widerspruch stattfinden. Mithin kann, so schließt Ehrhard, auch zwischen dem katholischen Dogma und den Resultaten der Forschung kein Widerspruch entstehen, „solange weder die Grenzen des Dogmas noch diejenigen der Wissenschaft überschritten werden“, was beiderseits geschehen sein soll.

Ehrhard spricht abermals recht undeutlich und ungenau. Zwischen Glauben und Wissen, das heißt den wahren Ergebnissen der natürlichen Wissenschaften, ist nicht nur kein Widerspruch möglich, sondern zwischen beiden besteht eine vollständige Harmonie, aber nicht eine Harmonie der Gleichstellung, sondern eine Harmonie der Unterordnung. Mit anderen Worten: Die Wissenschaft und der Forscher haben die Pflicht, sich nach dem Glauben zu richten, so zwar, daß, wenn letzterer etwas in den Resultaten seiner wissenschaftlichen Arbeit findet, womit sein Glaube nicht mehr vereinbar ist, er die Resultate der Wissenschaft eo ipso für unrichtig halten, sie korrigieren und sich von der Kirche korrigieren lassen muß. Dies ist an der von Ehrhard berührten Stelle des Vatikanums deutlich ausgesprochen.¹⁾

¹⁾ „Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest . . . Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus . . . Omnes Christiani fideles huiusmodi

Doch sollen die Grenzen des Dogmas, aber auch, und „zwar viel häufiger“, jene der Wissenschaft überschritten worden sein! Merkwürdigerweise findet Ehrhard, daß diese Grenzen „von Naturforschern“ überschritten worden seien. Von den „Geschichtsforschern“ scheint ihm keine Überschreitung derselben bekannt zu sein. Die Worte, dies sei bei den Naturforschern „viel häufiger“ geschehen, wollen andeuten, daß dies auch von Seite der Theologen häufig vorgekommen sein soll. Dies ist eine schwere Beschuldigung der Theologen, ja der Kirche selbst.

Wir erwähnen vor allem, daß die Kirche in der Bestimmung ihres unfehlbaren Lehrgebietes sich niemals irren kann. Es ist also ganz ausgeschlossen, daß sie etwas als eine Glaubenslehre ausgeben, was nicht eine solche wäre. Sie kann diesbezüglich ihre Grenzen niemals überschreiten.

Ehrhard muß doch wissen, daß es sich im Falle Galilei gewiß nicht um ein Dogma, sondern höchstens um die diszipliniäre Behandlung eines Lehrsatzes gehandelt hatte, daß mithin auch nicht die Grenzen des Dogmas überschritten werden konnten. Wir wollen indessen nicht leugnen, daß es Theologen gegeben hat, welche das Gebiet der Glaubenslehren zu weit ausgedehnt haben. Aber sie haben sich, weil sie eben katho-

opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimae scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino.“ Cap. 4, de fide et rat. (Denzinger, Nr. 1797, 1798). Vgl. auch die diesbezüglichen Stellen bei Pius X., Pascendi (Denzinger, Nr. 2084 ff.).

lische Theologen waren, immer von der Kirche korrigieren lassen oder haben sich selbst korrigiert, sobald sie auf das Zuviel aufmerksam wurden. Sie haben, als katholische Theologen, nie das Gebiet der Theologie formell verlassen. Aber die moderne Wissenschaft überschreitet nicht nur ihre eigenen Grenzen, sondern sie anerkennt auch keinen Wächter für die Einhaltung der ihr gezogenen Schranken; daher kommt es, daß sie ganz frei in ihrem Gebiet und über ihr Gebiet hinaus schalten und walten kann. Was hat die „freie“ Naturwissenschaft nicht schon als Resultat ihrer Erfahrung der Menschheit aufgetischt! Wie oft hat nicht die historische Kritik ihre Grenzen überschritten, beziehungsweise wie oft hat die moderne Wissenschaft dieselben eingehalten? Was die „kritische Forschung“ nur auf dem Gebiete der Offenbarung und des „Urchristentums“ angerichtet hat, ist uns aus der Enzyklika „Pascendi“ wohlbekannt.

Indessen haben wir mit dieser Darstellung die Zweideutigkeit und Gefährlichkeit der angeführten Behauptung Ehrhards noch nicht hinreichend dargelegt. Wir müssen uns noch mit dem Gedanken Ehrhards, man dürfe, um mit der modernen Wissenschaft und Kultur gut harmonieren zu können, die Grenzen des Dogmas nicht überschreiten, näher beschäftigen. Es werden hier „das Dogma“ einerseits und die „Forschung“ andererseits als zwei unverschiebbare Grenzsteine aufgefaßt, die man nicht überschreiten dürfe, wenn man Konflikte vermeiden wolle. Da nun aber von der katholischen Kirche doch vieles gelehrt wird, was nicht ein feierlich definiertes Dogma ist, so folgt daraus, daß sie eben die ihr gezogenen Grenzen überschreite. Daher der Gegen-

satz nicht des Dogmas, sondern der Theologen und der Kirche zur modernen Kultur! Und umgekehrt, solange die Forschung nicht das Dogma verletzt, dürfe sie von der Kirche nicht wegen Grenzstörung belästigt werden.

Wir haben soeben betont, daß das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nicht als eine Harmonie der Gleichheit beider Teile, sondern als eine solche der Unterordnung des letzteren unter den ersteren zu fassen sei. Daraus folgt, daß die Wissenschaft weder über den Glauben, über das Dogma wachen noch auch beurteilen kann und darf, ob die Kirche und die Theologie ihre Grenzen überschritten hätten. Sonst wäre die Theologie der natürlichen Wissenschaft untergeordnet, mithin keine Theologie mehr.

Wohl aber hat die Kirche und ihre Wissenschaft über die natürlichen Erkenntniszweige und über ihr Gebiet, über die Einhaltung der ihnen gezogenen Grenzen zu wachen und ihre eventuellen Ausschreitungen zu korrigieren und zurückzuweisen.¹⁾

Beachten wir nun genau, was Ehrhard in den oben zitierten Sätzen betont wissen will. Zwischen

¹⁾ „Ecclesia ex potestate sibi a divino suo Auctore commissa non solum jus, sed officium praesertim habet non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint. Et omni philosopho, qui Ecclesiae filius esse velit, ac etiam philosophiae id officium incumbit, nihil unquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet, et ea retractare de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem quae contrarium edocet, omnino erroneam, et ipsi fidei, Ecclesiae ejusque auctoritati vel maxime injuriosam esse edicimus et declaramus.“ Pius IX., Gravissimas, 11. Dec. 1862 (Denzinger, Nr. 1676).

dem katholischen Dogma und den Resultaten der Wissenschaft sei kein Widerspruch möglich, nur dürfen die gegenseitigen Grenzen nicht überschritten werden. Die Kirche und die Theologie müssen beim Dogma bleiben, es ist ihnen verboten, darüber hinauszugehen, widrigenfalls sie mit der Wissenschaft in Konflikt geraten können. Mithin könne es weder für einen Theologen noch weniger für einen Forscher eine Verpflichtung geben, durch etwas, was über das Dogma hinausgeht, in seinem Inneren in wissenschaftlichen Fragen gebunden zu sein.

Wir halten diesen Gedanken Ehrhards in theologischer Hinsicht für gänzlich unrichtig. Was ist denn das Dogma? Was gehört zum katholischen Glauben? Unter Dogma verstehen wir jene Wahrheit, die uns von der Kirche als eine von Gott geoffenbarte Lehre ausdrücklich, auktoritativ vorgelegt wird. Der Glaubensinhalt, *depositum fidei*, umfaßt aber alle von Gott geoffenbarten und der Kirche übergebenen Wahrheiten.¹⁾ Mithin schließt er vieles in sich, was von der Kirche noch nicht ausdrücklich als Dogma erklärt worden ist. Der Glaubensinhalt ist von Anfang an ganz und vollständig in der Kirche vorhanden gewesen, er erleidet keinerlei Zuwachs oder Vermehrung. Dagegen haben sich die Dogmen im Laufe der Zeit vermehrt. Denn nach den Bedürfnissen der jeweiligen Lage hat die Kirche einzelne Lehren ihres Glaubensschatzes aus-

¹⁾ „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata proponuntur.“ Conc. Vat., cap. 3, de fide (Denzinger, Nr. 1792).

drücklich und feierlich definiert, das heißt als Dogmen erklärt, während andere durch das gewöhnliche Lehramt der Kirche und durch den allgemeinen Glauben der Christen als feststehende, unzweifelhafte Glaubenswahrheiten bezeichnet werden.

Wenn nun, wie Ehrhard verlangt, die Kirche und ihre Theologie niemals die Grenzen des Dogmas überschreiten dürften, so wäre überhaupt eine Entwicklung des Glaubensinhaltes unmöglich; denn durch jedes neue Dogma wird ja die Grenze des früheren Dogmas überschritten. Es hätte also überhaupt gar kein neues Dogma entstehen können.

Ja noch mehr. Nicht nur, daß die Entwicklung des Dogmas unmöglich gewesen wäre, es wäre auch in jenem Falle gar keine theologische Wissenschaft mehr denkbar. Denn die Aufgabe der Theologie besteht ja gerade in der Erfassung, wissenschaftlichen Erforschung und Begründung der Dogmen, in der Vergleichung der Glaubenswahrheiten untereinander, in der Ableitung einzelner wissenschaftlicher Lehren aus den Dogmen, kurz in der formalen Weiterentwicklung des Dogmas. Die Theologie als Wissenschaft muß sich also wesentlich auf vieles erstrecken, vieles für wahr halten, was noch nicht Dogma ist, aber im Glaubensschatze der Kirche direkt oder indirekt enthalten ist. Wenn aber eine Wissenschaft ihre bisherigen Grenzen nicht überschreiten dürfte, dann hörte sie eo ipso auf, eine Wissenschaft zu sein.

Man sieht also, daß die Forderung Ehrhards, das Dogma nicht überschreiten zu dürfen, direkt gegen den organischen Charakter der Dogmen und der Theologie verstößt, ja, daß unter dieser Voraussetzung die

Kirche und ihre Wissenschaft buchstäblich ein Petrefakt wäre.

Noch etwas anderes. Wenn die theologische Wissenschaft die Grenzen des Dogmas nicht überschreiten dürfte, so würde sie im wahren Sinne des Wortes unter der Kuratel der natürlichen Wissenschaft stehen. Denn jedesmal, wenn sie es wagen sollte, etwas zu behaupten, was nach dem Urteile der Wissenschaft über das bisherige Dogma hinausgehen würde, könnte die Wissenschaft sie wegen Grenzverletzung anklagen, besonders wenn eine Behauptung gegen eines ihrer Resultate verstoßen würde. Die Kollisionen würden zu Ungunsten der Theologie ausfallen; sie wäre der Willkür und Knechtschaft der natürlichen Wissenschaft ausgeliefert.

Ehrhards Ausspruch widerspricht aber auch der Geschichte. Denn stets haben sich die Dogmen über ihre jeweiligen Grenzen hinaus der Veranlagung des menschlichen Geistes entsprechend, allmählich entwickelt. Was früher durch Jahrhunderte nur implicite geglaubt wurde, also noch kein Dogma war, ist im Laufe der Zeit durch die Entwicklung der geoffenbarten Wahrheiten und durch ihre Begründung durch die theologische Wissenschaft, besser gesagt: durch den in der Kirche wohnenden Heiligen Geist als Dogma erklärt worden. Man denke nur an die Dogmen der Kirche in der Mariologie, über den Primat des Papstes, in der Gnadenlehre u. s. w. Wie demnach Ehrhard so etwas als eine ganz selbstverständliche Lehre in einer Programmskizze behaupten konnte, ist uns nicht verständlich.

Mit Recht hat also die Kirche wiederholt erklärt,

die Katholiken, beziehungsweise die katholischen Theologen müssen sich allen Entscheidungen des Heiligen Stuhles innerlich unterwerfen. Die Annahme, sie seien nur in Sachen des Dogmas an die Bestimmungen der Kirche gebunden, ist verworfen. Alle Bestimmungen der Kirche auf dem Gebiete des Glaubens, in welcher Weise sie immer erfolgen, müssen angenommen werden.¹⁾ Nichts

¹⁾ „Omnes catholicae Ecclesiae filii Ecclesiam ipsam audire, non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt) sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis obedientia, condiscant, obedientiae... obsequioso illo silentio nequaquam satisfieri... sed damnatum libri (Jansenii) sensum... ab omnibus Christi fidelibus ut haereticum, non ore solum, sed et corde rejici et damnari oportere.“ Clemens XI., Vineae Domini, 16. Julii 1705 (Denzinger, Nr. 1350). — „Noluisse (Nos) obligationem, qua catholici magistri ac scriptores omnino adstringuntur, coartare in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur.“ Weiter wird erklärt, es genüge zur wahren Unterwürfigkeit gegen die geoffenbarten Wahrheiten nicht, „si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur“, vielmehr müsse sich dieselbe auf alles erstrecken, „quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere tenentur.“ — Außerdem wird eigens verlangt, „ut se subiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologiam mereantur censuram.“ Pius IX., Tuas libenter, 21. Dec. 1863 (Denzinger, Nr. 1683, 1684). — „Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coartatur in iis tantum,

charakterisiert daher nach unserer Überzeugung den sogenannten liberalen Katholizismus besser als die Behauptung, über das Dogma hinaus gebe es keine Glaubensverpflichtung.

Warum legt aber Ehrhard einen solchen Nachdruck auf seinen Ausspruch: „zwischen dem katholischen Dogma und den Resultaten“ der Forschung könne kein Widerspruch entstehen? Offenbar deshalb, weil nach seinen Anschauungen dasjenige, was nicht Dogma ist, nicht zum Wesen des Katholizismus gehört, demnach als etwas Unwesentliches, Zeitgeschichtliches betrachtet werden muß. Daraus folge dann, daß der Widerspruch zwischen den zeitgeschichtlichen Erscheinungen der katholischen Kirche und der modernen Kultur zwar vorhanden sei, aber daß das Wesen des katholischen Christentums dabei nicht tangiert werde. Wer aber den organischen Charakter der Kirche vor Augen hat, aus welchem die einzelnen Lebensäußerungen entstehen, der kann diesen mechanischen Unterschied Ehrhards nicht billigen. Die innere Unterwerfung in Sachen des Glaubensinhaltes kann sich unmöglich auf das Dogma beschränken. Es kann der Theologie oder der Kirche doch nicht zugemutet werden, ihre Lehrentwicklung preiszugeben und sich auf das Dogma wie auf eine einsame Insel zurückzuziehen.

Noch einen Gedanken müssen wir hier betonen. Die Kirche ist nicht nur eine göttliche Lehranstalt, in welcher die Offenbarungswahrheiten enthalten sind,

quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur.“ Syll. Pii IX., Prop. 22 (Denzinger, Nr. 1722; cf. Nr. 1820).

sondern sie ist auch eine Erziehungsanstalt, eine Korporation, berufen, für den geistlichen Fortschritt ihrer Kinder zu sorgen. Sie hat demnach nicht nur aus lehramtlichen, sondern auch aus disziplinären Gründen das Recht, von ihren Mitgliedern Gehorsam, und zwar einen inneren Gehorsam der Unterwerfung des Geistes zu beanspruchen und zu fordern; und die Christen sind zu einem inneren Opfer des Gehorsams auch unter diesem Gesichtspunkte verpflichtet. Dies kann unmöglich geleugnet werden, wenn wir den sittlichen Wert des Gehorsams und das sittliche Recht der Kirche, Unterwerfung zu verlangen, anerkennen.

Daraus folgt aber, daß die Katholiken auch solche Entscheidungen, welche nicht direkt die Glaubenslehre als solche, sondern das äußere Verhalten der Katholiken einzelnen Lehren gegenüber zum Ziele haben, sich willig unterwerfen müssen. So kann zum Beispiel eine Entscheidung einer Römischen Kongregation aus rein disziplinären oder Opportunitätsrück-sichten erfolgen. Selbst in diesem Fall ist man zu einem religiösen, das heißt inneren Gehorsam verbunden und hat die betreffende Entscheidung auch in seinem Gewissen zu respektieren.¹⁾

Es ist demnach ganz und gar unmöglich, daß sich die Theologie in der Verfolgung ihres Zieles, in wissenschaftlicher Form die Glaubenswahrheiten

¹⁾ Vgl. dazu: „Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur.“ — „Ab omni culpa immunes existimandi sunt, qui reprobationes a S. Congr. Indicis aliisve Sacris Congregationibus latas nihili pendunt.“ Syll. Pii X., no. 7, 8 (Den-zinger, Nr. 2007, 2008; vgl. auch Nr. 1698).

zu behandeln, auf das Dogma beschränke. Ebenso klar ist es aber auch, daß die übrigen Wissenschaften auch in jenen Behauptungen, die nicht gegen ein definiertes Dogma, sondern gegen eine andere feststehende Lehre verstoßen, von der Kirche und von der Theologie sich korrigieren lassen müssen.¹⁾

20. In der Fortsetzung seines Ausgleichsversuches kommt Ehrhard auf das Verhältnis zwischen der Sittenlehre der modernen Ethiker, der Diesseitsmoral, und der katholischen Kirche zu sprechen. Auch hier gilt das von den modernen Weltanschauungen Gesagte. „Auch sie (die modernen Ethiker) lehnen die christliche Moral überhaupt ab, richten sich also nicht bloß gegen die Sittenlehre der katholischen Kirche.“ „Insofern sich aber in ihnen . . . die Tendenz nach einer reineren Ausgestaltung des Ethischen geltend macht, stellen sie sich nicht bloß nicht in Widerspruch zur Kirche, sondern fördern, ohne es zu wollen, die volle Erkenntnis des höchsten sittlichen Lebensideals, weil ihre Einwände und Anklagen die katholische Theologie zu einer immer tieferen Ergründung und Darlegung der Erhabenheit und der Kraft der christlichen Sittenlehre nötigt, sowie die katholische Kirche sie vertritt.“ — Ebenso scheidet Ehrhard hier die vielfach erörterten Unterschiede zwischen „katholischer“ und „evangelischer“ Sittlichkeit und die gegen die erstere erhobenen Vorwürfe aus. „Denn so tiefgehend auch diese Unterschiede sind und so weit-

¹⁾ „Cum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.“ Syll. Pii X, no. 5 (Denzinger, Nr. 2005).

tragend die Vorwürfe gegen den kirchlichen Gehorsam, ‚das Opfer der Persönlichkeit‘, das aszetische Lebensideal, das Ordensleben, die ‚Doppelmoral‘ im Katholizismus auch sein mögen, es sind doch innerchristliche Streitfragen“ und diese setzen das gemeinsame Bekenntnis zur christlichen Sittenlehre voraus und damit die gemeinsame Ablehnung der Diesseitsmoral“. Da Ehrhard „jede konfessionelle Polemik fernliegt“, so will er die Frage, ob „die Erhebung so schwerer, innerlich durchaus unberechtigter Angriffe gegen die katholische Ethik“ nicht dazu beigetragen hat, die Wege der Diesseitsmoral zu bereiten, nicht entscheiden. (S. 62 u. 63.)

Es sei abermals die Frage gestattet: Woher hat Ehrhard seine These von der „christlichen Moral überhaupt“ geschöpft? Was ist „die christliche Moral überhaupt“? Was gehört dazu, welche Morallehren? Wer entscheidet über ihren Inhalt? Welches ist der formale Gesichtspunkt ihres Objektes?

Wenn zur „christlichen Moral überhaupt“ schon die Annahme gewisser im Evangelium enthaltenen sittlichen Lehren genügt, so kann sich auch ein Buddhist, ein Muselman, ein Jude, ein Heide, kurz: auch ein Nichtgetaufter zur „christlichen Moral überhaupt“ bekennen. Wenn aber dazu die Annahme sämtlicher in der Lehre Christi enthaltenen Moralvorschriften nötig ist, dann kann es natürlich nur eine christliche Moral, also keine solche im „allgemeinen“, „überhaupt“ geben.

Nun sind aber die Worte Christi, aus welchen die christliche Moral ihre Lehren schöpft, so, wie sie schriftlich vorliegen, noch tote Buchstaben. Um ihren ganzen Sinn, nämlich ihren Inhalt, ihre Tragweite

und ihren Zweck zu verstehen, bedarf es noch einer einheitlichen Erklärung. Die einheitliche Erklärung verlangt aber, daß wir die verschiedenen Aussprüche Christi unter der richtigen Beleuchtung betrachten. Dieses Licht, welches auf sie fällt, ist die göttliche Offenbarung mit ihrer Wahrhaftigkeit und Irrtumslosigkeit, die Christus in seinen Aussprüchen mitteilt.

Zudem ist der eigentliche Gesichtspunkt, von dem wir alle Worte Christi betrachten müssen, die Bedeutung, welche sie für die Menschen haben. Er will uns doch über unser Verhältnis zu Gott, als über unser letztes Ziel, über das ewige Leben, als über unsern übernatürlichen großen Lohn belehren.

Somit gehört zur christlichen Morallehre, die sich auf den Worten Christi aufbaut, vor allem die Einheit ihres sogenannten formalen, von der bloß natürlichen Ethik ganz verschiedenen Objektes und des formalen Gesichtspunktes, das heißt des übernatürlichen Glaubensstandpunktes.

Alle Lehren Christi muß man daher für wahr halten, weil sie von Gott geoffenbart sind und von der katholischen Kirche uns zu glauben vorgelegt werden; denn ihr hat Christus dieselben zur Aufbewahrung und Reinerhaltung übergeben. Wer in diesem Sinne die sittlichen Lehren Christi betrachtet und glaubt, der ist ein christlicher Ethiker, aber auch zugleich ein katholischer Christ. Dagegen ist die Ehrhardsche „christliche Sittlichkeit überhaupt“ eine Fiktion, welche nicht auf realer, katholischer Grundlage gebildet wurde.

Mit gleichem Rechte fragen wir: Was versteht

Ehrhard unter „evangelischer“ Sittlichkeit? Die Sittlichkeit der Evangelien und welcher? Der Synoptiker oder auch des Johannes-Evangeliums oder nur des Ur-evangeliums? Die Sittlichkeit der Briefe der Apostel, aller Briefe, aller Apostel? Oder die Sittlichkeit der „protestantischen“ Kreise und welcher? Der orthodoxen, der liberalen oder der radikalen? Lauter Dinge, über welche Ehrhard schweigt.

Es gibt eben keine „evangelische“ Sittlichkeit als solche. Es gibt eine natürliche Sittlichkeit, weil ja die Natur die Grundlage und Voraussetzung der Sittlichkeit ist und letztere niemals gänzlich ausgerottet werden kann, da die Sünde nie die ganze Naturanlage zum Guten aufhebt. Dann gibt es eine übernatürliche Sittlichkeit, die wir die christliche nennen, die aber als solche nur in der katholischen Kirche vorhanden ist. Dann kann es auch Bruchstücke, Überreste der natürlichen oder übernatürlichen Sittlichkeit geben. Da nämlich die Verleugnung des formalen Prinzipes des Christentums und der katholischen Kirche noch nicht zugleich die Leugnung aller materiellen Teile des ganzen Systems notwendigerweise in sich schließt, so kann jemand ganz gut längere Zeit hindurch oder auch für immer einzelne Bestandteile des christlichen Lehrgebäudes aus rein natürlichen, menschlichen Beweggründen für wahr halten und zur Richtschnur seiner sittlichen Handlungen machen. Das ist aber keine christliche Sittlichkeit im formalen, sondern nur im uneigentlichen, materiellen Sinne. Ein desertierter Soldat oder Teil des Heeres braucht nicht zugleich auch seine ganze Rüstung, Kleidung äußerlich abzulegen; aber deshalb wird ihn niemand

für ein vollberechtigtes Glied des rechtmäßigen Heeres halten wollen.

Wenn nun ein Protestant wirklich bona fide in seinem Glauben verharret und nach ihm lebt, so kann bei ihm allerdings auch eine wirkliche christliche Sittlichkeit vorhanden sein, aber nicht durch die Kraft seines „evangelischen“ Bekenntnisses, welches Irrtümer enthält, sondern wegen anderer Ursachen, die wir weiter unten erwähnen werden.

Schon früher bezeichnete Ehrhard als das Charakteristische der modernen Ethiker „das Streben nach reinerer Auffassung des eigentlich Ethischen“, „durch die Ausscheidung jener Momente, die in dem sittlichen Leben früherer Zeiten einen ungebührlichen Platz einnahmen“. (S. 31 u. 32.) Hier findet er nun, daß die Diesseitsmoral zunächst nicht bloß gegen die katholische Kirche, sondern „gegen die christliche Moral überhaupt“ gerichtet sei.

Wir haben bereits nachgewiesen, daß, selbst die Möglichkeit einer „christlichen Moral überhaupt“ oder eines „Christentums im allgemeinen“ vorausgesetzt, der Widerspruch mit denselben zugleich eine direkte Leugnung der einzelnen Gestaltungen des Christentums und folglich auch seiner Sittlichkeit in sich schließen würde. Ehrhard bewegt sich eben auf der ganz unreellen Grundlage eines fingierten „Christentums“!

Er sagt weiter, insofern in der neueren Ethik die Tendenz nach einer reineren Ausgestaltung des Ethischen vorhanden ist, ständen ihre Vertreter nicht nur in keinem Widerspruch zur Kirche, sondern sie fördern sogar die katholische Theologie, weil diese durch die Einwände und Anklagen zu einer tieferen Be-

gründung und Darlegung der christlichen Sittenlehre, sowie sie die katholische Kirche vertrete, genötigt werde. Das ist ein merkwürdiger Schluß! Also die Angriffe nutzen der Kirche und ihrer Theologie! Ja, gewiß nutzen sie ihnen; aber daraus zu schließen, sie stehen nicht im Widerspruch mit der katholischen Kirche, wie Ehrhard es tut, ist doch ein offener Verstoß gegen die elementaren Regeln der Logik. Eine solche Regel lautet: Es kann auch aus einem falschen Antecedens zufällig, per accidens, ein wahrer Schlußsatz folgen. Auf das moralische Gebiet übertragen heißt sie: Auch aus dem Bösen kann per accidens etwas Gutes entstehen. Daraus aber zu schließen, das Böse stehe in keinem Widerspruch zum Guten und sei dessen Ursache, ist ein reines Sophisma. Dann wären ja die Christenverfolgungen gar nicht gegen die katholische Kirche gerichtet gewesen, weil diese aus denselben Nutzen gezogen hatte nach dem Ausspruche Tertullians: Das Blut der Märtyrer ist der Samen der Christen! Dann stehen die Häresien in keinem Widerspruch zur Kirche, denn diese ist ja infolge der verschiedenen „Einwände und Anklagen zu einer immer tieferen Begründung und Darlegung“ der katholischen Lehre genötigt worden!

Nein, aus dem zufälligen Nutzen, der aus den Verfolgungen und Anfeindungen der katholischen Kirche auch in unseren Tagen durch die Kraft der göttlichen Gnade gezogen wird, kann wohl ihre Göttlichkeit abgeleitet werden, nie kann aber der Schluß gezogen werden, die Angreifer, ob sie moderne oder ältere Häretiker sind, befinden sich in keinem Gegensatz zur Kirche selbst.

Fragen wir Ehrhard: Was versteht er unter der „Tendenz nach einer reineren Ausgestaltung des Ethischen“, welche sich bei den modernen Ethikern „geltend macht“? Eine „Tendenz“ kann ja nur dann anerkannt werden, wenn das Ziel, der Gegenstand, der Zweck, den sie verfolgt, erlaubt, gut, vollkommen ist. Was bezweckt nun die moderne Moral in dieser „reineren Auffassung und Ausgestaltung“ des eigentlich Ethischen? Bezieht sich diese reinere Auffassung auf die größere subjektive Fülle und Vollkommenheit der persönlichen Kenntnisse über die Ethik bei unseren modernen Moralphilosophen gegenüber den Ethikern älterer Zeiten? Das hätte aber als eine rein persönliche Angelegenheit mit dem Fortschritte der Ethik als Wissenschaft unmittelbar nichts zu tun.

Indem nach Ehrhard in der modernen Moralphilosophie das Streben nach reinerer Auffassung und Ausgestaltung des eigentlich Ethischen sich „geltend macht“, so spricht er vom System der modernen Ethiker und will offenbar sagen, daß sie das Wesen des eigentlich Ethischen vollkommener erfassen und besser ausgestalten wollen, als dies in der christlichen Ethik der Fall war. Das heißt aber mit anderen Worten so viel, als daß die christliche, durch Christus uns mitgeteilte, in seiner Kirchen niedergelegte Auffassung des Ethischen überholt werden könne: ihre Ausgestaltung könne sich durch die moderne Ethik „geltend“ machen. Ehrhards Worte lassen kaum eine andere Fassung zu.

Nun aber wissen wir, daß die christliche Religion die Fülle der göttlichen Offenbarung in sich enthält. Die Offenbarung ist in Christus abgeschlossen. In seiner

Religion ist demnach der ganze Inhalt der von Gott für die Menschen bestimmten Wahrheit und Sittlichkeit enthalten. Die eine und einzige konkrete Gestalt ihrer Religion, die katholische Kirche, ist darum die vollkommenste Religion, nicht nur relativ unter den bisher bekannten und gegenwärtig vorhandenen, sondern auch einfach hin, weil nach dem gegenwärtigen Heilsplane Gottes eine höhere Offenbarung für immer ausgeschlossen, darum eine vollkommenere Religion unmöglich ist.

Daraus folgt, daß für die Menschheit ein wirklicher Fortschritt auf dem religiös-sittlichen Gebiete nur dadurch möglich ist, daß sie sich nach den in der Kirche niedergelegten und von ihr den Menschen vorgelegten Normen richtet, niemals aber in dem Sinne, als ob die Menschheit jemals vollkommenere religiöse Wahrheiten, seien es theoretische oder praktische, finden könnte. Ein wirklicher objektiver Fortschritt auf dem erwähnten Gebiet ist ausgeschlossen. Wohl kann der Mensch, die Gesellschaft sich vervollkommen, aber nur subjektiv, indem sie sich den Glaubens- und Sittenlehren der Kirche unterordnet. Und je vollkommener die Menschheit diesen ewiggeltenden Normen des in der Kirche fortlebenden Christus sich unterwirft, desto größer ist das Streben nach der Erfassung des Sittlichen, desto vollkommener wird die Ausgestaltung des eigentlich Ethischen, nicht an sich, sondern in der Menschheit und in den einzelnen.

Da nach Ehrhard in der Diesseitsmoral das Streben „nach einer reineren Ausgestaltung“ des Sittlichen sich „geltend macht“, und da er die Tendenz „nach einer reineren Auffassung“ des Ethischen nicht abweist,

scheint er einen Fortschritt der Menschheit auf diesem Gebiete für möglich zu halten. Die Bemerkung, dieses Streben finde sich bei diesen Ethikern in „verfehlter Weise“, hebt die Anerkennung eines möglichen Fortschrittes nicht auf. Kann man aber in Anbetracht der geradezu krassen und haarsträubenden Irrtümer der modernen Moralphilosophen ein solches Kompliment vor der modernen Wissenschaft machen?

Zwischen der „evangelischen“ und „katholischen Sittlichkeit“, meint Ehrhard, seien „tiefgehende Unterschiede“. Wir hätten lieber gesagt, „unüberbrückbare Gegensätze“, falls man unter „evangelischer Sittlichkeit“ die nach dem protestantischen Prinzipie des Subjektivismus erfolgte Leugnung der katholischen Moral versteht. „Weittragend“ werden die Vorwürfe genannt, welche von Seite der evangelischen Sittlichkeit gegen den kirchlichen Gehorsam, „das Opfer der Persönlichkeit“, das Ordensleben, das asketische Lebensideal, die „Doppelmoral“ im Katholizismus gemacht werden. Nachdem Ehrhard, um milde zu sprechen, so wenig rücksichtsvoll gegen die katholische Kirche vorgeht, so hätte er wenigstens hier die Pflicht gehabt, derartige Angriffe der Gegner unbekümmert um den Vorwurf der konfessionellen Polemik ernstlich zu widerlegen, anstatt mit der ungenügenden Wendung, sie seien „innerlich unberechtigt“ (also nicht einfach falsch?), die Sache unvollendet abzuschließen.

Es möge uns genügen, kurz darauf hinzuweisen, daß der kirchliche Gehorsam auf dem Dogma von der göttlichen Einsetzung des Primates und überhaupt der Hierarchie beruht. Das Opfer der Persönlichkeit, sowohl auf dem Gebiete des Glaubens als des

sittlichen Lebens, liegt im Wesen des Christentums als einer für die gefallene Menschheit bestimmten übernatürlichen Religion, wie der Heiland es selbst betont.¹⁾ Das aszetische Ideal ist und bleibt Christus selbst, von dessen Nachahmung das christliche Leben in allen seinen Abstufungen bedingt ist. Das Ordensleben als solches ist wesentlich mit der Kirche verbunden, so zwar, daß die Kirche ohne Zweifel eher den Weltpriesterstand dem Ordensstand einverleiben, beziehungsweise aufheben als das Ordensleben verleugnen könnte.²⁾ Eine Doppelmoral ist höchstens dort vorhanden, wo das Subjekt als die Norm des Sittlichen angesehen wird, in jenen Kreisen, welche das einheitliche, von der aristotelisch-scholastischen Philosophie wunderbar ausgearbeitete Moralprinzip der objektiven Sittlichkeit, auf welchem die katholische Auffassung des Ethischen beruht, verlassen haben.

Die weitere Äußerung Ehrhards, diese soeben skizzierten Angriffe seien „innerchristliche Streitfragen“, ist ebenfalls gänzlich unrichtig und unhaltbar. Es sind keine „innerchristlichen“ Fragen, weil die katholische Kirche keine innerliche Gemeinschaft mit anderen „christlichen“ Gestaltungen kennt, ja deren Existenzberechtigung leugnet. Es sind aber auch keine „Streitfragen“, da, wie wir kurz andeuteten, es lauter Dinge sind, die das Wesen, das Dogma des katholischen Christentums selbst betreffen und gegen seine Lehre selbst gerichtet sind.

¹⁾ Matth. 16, 24. 25; Luk. 14, 25; Joh. 12, 24. 25.

²⁾ Sieh Piato, Praelect. Juris Reg.², I, pag. 22 ss.; Prümmer, Manuale Juris Eccl., II, pag. 16; Bouix, De jure reg.², I, pag. 176.

21. Endlich gesteht Ehrhard: Wenn man „das wirkliche ethische Leben der Gegenwart — das aber mit den modernen Moraltheorien nicht identisch ist“ — ins Auge faßt, „so steht freilich das katholische Christentum in einem unbedingten Gegensatz“ zu den sittlichen Gebrechen des modernen Lebens. Das ist die oft mißverstandene Feindschaft zwischen Welt und Kirche. Indessen ist hier der Ausdruck „Welt“ nicht physisch-materiell noch historisch-kulturell zu fassen. Vielmehr sei „die Welt, der die katholische Kirche eine ewige Feindschaft geschworen hat“, die Welt im religiös-ethischen Sinne, jene dreifache Begierlichkeit, von welcher der Apostel (1. Joh. 2, 16) spricht. Im Kampfe des Katholizismus gegen diese Welt wird jeder Ethiker nur die wirksamste Förderung des sittlichen Lebens erblicken. Denn die Bekämpfung dieser dreifachen Begierlichkeit bedeutet mehr als alle Verdienste der modernen Kultur „um das körperliche und soziale Wohl“ der heutigen Gesellschaft. — „Zur Hebung des sittlichen Lebens hat sie noch sehr wenig beigetragen.“ Die ethischen Gesellschaften haben die Hoffnungen nicht erfüllt, „und die Diesseitsmoral hat die Probe ihrer Leistungsfähigkeit überhaupt noch zu bestehen“. Nur die sittliche Kraft des Christentums hebt und fördert tatsächlich das sittliche Volksleben der Gegenwart „und an diesem heilsamen Einfluß ist das katholische Christentum nicht weniger beteiligt als das evangelische“. Gerade auf diesem Arbeitsfelde können die konfessionellen Gegensätze zurücktreten und eine gemeinsame Arbeit aller Christen für die Verwirklichung der sittlichen Lebensideale des Evangeliums erfolgen. Hier ist also das Verhältnis zwischen katho-

lischem Christentum und moderner Kultur wie das des Gebers zum Empfänger; weshalb ein innerer, absoluter Gegensatz zwischen beiden nicht aufgestellt werden kann. (S. 63—65.)

Selbst dieses scheinbare Zugeständnis von Seite Ehrhards zu Gunsten der katholischen Kirche kann nicht ohne Kritik hingenommen werden. Ehrhard findet das wirkliche ethische Leben der Gegenwart mit dem katholischen Christentum in wirklichem Widerspruch, will aber, so verstehen wir wenigstens seine Sätze, dafür nicht die moderne Kultur, beziehungsweise die modernen Moralphilosophen verantwortlich machen. Wir wollen freilich auch nicht gesagt haben, daß alle Gebrechen der Zeit auf das Kerbholz der modernen Ethiker zu setzen seien. Aber ebensowenig zweifeln wir, daß sie einen großen Teil der Verantwortung dafür zu tragen haben. Man denke nur an die materialistischen, eudämonistisch-hedonistischen, autonomen Moralrichtungen unserer Zeit, um zu begreifen, daß die Gebrechen unseres öffentlichen Lebens, „die starke Auswirkung der Einzelpersönlichkeit, das Streben, seine Gedanken, Willensbestrebungen und Gefühle zur allgemeingültigen Norm“ zu erheben, nur zu sehr in denselben ihre Begründung finden.

Die „moderne“ Kultur hat nicht nur wenig zur Hebung der Sittlichkeit beigetragen, sondern sie wirkt durch ihre Prinzipien zerstörend auf die öffentliche und private Sittlichkeit. Die Bekämpfung jener dreifachen Begierlichkeit bedeutet nicht nur mehr als alle Verdienste der modernen Kultur „um das körperliche und soziale Wohl“ der Gesellschaft, sondern sie ist überhaupt ein höherer Kulturfaktor als alle übrigen natür-

lichen Kultur- und Bildungsanstalten, die geistigen nicht ausgenommen, weil die Pflege der Sittlichkeit und die Bekämpfung der Unsittlichkeit die Menschheit wesentlich und innerlich bildet.

Wenn aber Ehrhard meint, die katholische Kirche habe der Welt eine ewige Feindschaft geschworen, so ist das offenbar unrichtig ausgedrückt. Der konkreten Welt, im religiös-ethischen Sinne, hat die Kirche nie Feindschaft geschworen. Im Gegenteil, ihre göttliche Mission besteht gerade darin, die Welt zu gewinnen, die Sünde in den Menschen zu besiegen und sie zu Christus zu führen. Man muß also umgekehrt sagen: die Welt, das heißt, die von der Sünde beherrschte, von Gott und Christus abgekehrte Welt, hat der Kirche Haß und Feindschaft geschworen, wie es ja in der Natur der Sache liegt und schon der Heiland seinen Jüngern vorausgesagt hat.¹⁾

Ebensowenig können wir den Ausspruch Ehrhards billigen: „Die Diesseitsmoral hat die Probe ihrer Leistungsfähigkeit noch zu bestehen.“ Es ist dies gar nicht nötig, ja nicht einmal möglich; denn, was in sich derartige, die gesunde Natur verletzende, die ganze sittliche Ordnung verkehrende Grundsätze enthält, das braucht seine Leistungsunfähigkeit nicht erst zu beweisen, es ist in sich a priori schon leistungsunfähig. Oder, hat sich die religionslose Schule, die Sozialdemokratie, die atheistische Sozialökonomie, die moderne Wissenschaft u. s. w., lauter Erscheinungen der „Diesseitsmoral“, auf dem sittlichen Gebiete nicht als gänzlich leistungsunfähig und ohnmächtig erwiesen?

¹⁾ Joh. 15, 18. 19.

Noch eine Bemerkung über den Schlußsatz Ehrhards über den Einfluß des „katholischen“ und des „evangelischen“ Christentums auf die sittliche Hebung des modernen Volkslebens. Wir wollen kein Wort mehr über diese dogmatisch gänzlich unhaltbare Zweiteilung des Christentums verlieren. Wir fragen nur: Muß es nicht tiefkränkend für die katholische Kirche sein, wenn Ehrhard ihren sittlichen Einfluß „für nicht weniger“ bedeutend erklärt als jenen des evangelischen Christentums? Die katholische Kirche, diese „Säule und Grundfeste der Wahrheit“, ¹⁾ welche Christus selbst geheiligt und die er sich hochheilig dargestellt hat, ohne Makel oder Runzel, sondern so, daß sie heilig und makellos ist, ²⁾ dieser lebendige Tempel Gottes soll „nicht weniger“ fördernd, kräftigend und hebend auf unsere Gegenwart einwirken, als der in Auflösung begriffene Protestantismus, als das „evangelische Christentum“! Haben unsere Apologeten sich umsonst abgemüht, um den moralisch-kulturellen Einfluß der Kirche zu beweisen? Wer die große Apologie von Weiß aufmerksam durchgelesen hat, der kann unmöglich den erwähnten Satz Ehrhards unterschreiben.

Dieser enthält aber auch noch einen andern zweideutigen Gedanken. Was versteht Ehrhard unter dem Einflusse des „evangelischen“ Christentums? Doch offenbar jenen Einfluß, der ihm kraft seiner Grundsätze und seines Formalprinzipes zukommt. Nun aber wissen wir, daß der Protestantismus als solcher nur eine negative Form enthält. Mithin muß auch sein

¹⁾ 1. Tim. 3, 15.

²⁾ Ephes. 5, 26. 27.

sittlicher Einfluß negativ sein. Mit anderen Worten: der Protestantismus hat an sich als solcher gar keine sittlich erhebende Kraft.

Wir wollen damit nicht gesagt haben, daß die Bekenner des „evangelischen“ Christentums keine sittlich guten Eigenschaften besäßen. Es ist schon früher erwähnt worden, daß weder die Sünde noch der Unglaube die sittliche Veranlagung der Natur zerstören können. Auch die Heiden können gute Werke der rein natürlichen Sittlichkeit verrichten und im öffentlichen und privaten sittlichen Leben einige Fortschritte aufweisen. Im Protestantismus finden sich noch dazu Elemente der katholischen Kirchenlehre, deren Inhalt noch nicht gänzlich aufgegeben wurde, wenn sie auch nicht die formale Bedeutung von katholischen Dogmen behalten haben. Auch die Fortwirkung der Taufgnade darf nicht außer acht gelassen werden. Der Protestantismus befindet sich noch dazu in der nächsten Nähe der katholischen Kirche, er ist von ihr umgeben, von ihrem göttlichen Einfluß überwältigt. Es ist unmöglich, daß er sich ihrem Gnadenleben und Wahrheitsgehalte vollständig entziehe. Mithin kann das „evangelische“ Christentum gewiß veredelnd wirken; aber dieser heilsame Einfluß ist nicht seinem Wesen, seinem Formalprinzip zuzuschreiben, sondern der sittlichen Natur des Menschen und der noch im Protestantismus fortbestehenden katholischen Kräfte.

In diesem Sinn und unter dieser Voraussetzung können wir das Gute von Seite des Protestantismus nur begrüßen. Dieses Gute wird um so mehr zunehmen, wenn sich der Protestantismus nicht nur in Bezug auf den materiellen Inhalt der christlichen Offenbarung,

sondern auch in seinem Formalprinzip der katholischen Kirche nähert und ihr sich anschließt.

Aber aus der Tatsache, daß im „evangelischen Christentum“ sittliche Kräfte vorhanden sind, kann man doch unmöglich schließen, daß diese dem Protestantismus als solchem zu verdanken seien, und kein katholischer Theolog kann den sittlichen Einfluß des Protestantismus auf die gleiche Stufe stellen mit jenem der katholischen Kirche. Es ist demnach ein Irrtum, wenn behauptet wird, daß das „katholische Christentum nicht weniger“ an dem heilsamen sittlichen Einfluß auf unser Volksleben beteiligt sei als das „evangelische“.

Man wende nicht ein, Ehrhard habe in Berlin in einer „evangelischen“ Umgebung und Versammlung kaum anders sprechen können. Gewiß hatte er die religiösen Gefühle seiner protestantischen Zuhörer vollkommen zu schonen, aber deshalb brauchte er vor dem „evangelischen“ Christentum doch nicht derartige Komplimente zu machen. Wir finden so etwas unstatthaft, schon deshalb, weil die Gegner in ihrer falschen Überzeugung durch solche Zugeständnisse nur noch bestärkt und die Katholiken in ihrer wahren Überzeugung schwankend werden können.

Wir konnten die Grundsätze Ehrhards über das Verhältnis der modernen Kultur und der katholischen Kirche bisher nicht billigen, weil das katholische Christentum den Preis der Versöhnung aus seinem Eigensten zu leisten hätte. Sehen wir jetzt die konkreten Vorschläge Ehrhards zur Ausgleichung des mehrgenannten Widerspruches näher an!

V. Die herrschenden Gegensätze und deren Ursachen.

22. Wenn also, wie Ehrhard mit Freude konstatiert, „zwischen den Grundkräften des materiellen, staatlich-sozialen, geistigen und sittlichen Kulturlebens der Gegenwart und dem Wesen des katholischen Christentums kein Gegensatz grundsätzlicher Natur besteht“, woher stammt die Behauptung des erwähnten Gegensatzes?

Ehrhard will bei der Beantwortung dieser Frage noch weitere Gesichtspunkte über „die konkrete Gestalt des modernen Kulturlebens“ und über „die zeitgeschichtliche Lage des Katholizismus in der Gegenwart“ in Betracht ziehen. — Von Seite des ersteren führt Ehrhard drei Gründe an, welche dieses traurige Verhältnis erklären. Erstens die Unvollkommenheiten und Schwächen der modernen Kultur, die zwar nicht ihr Wesen darstellen, aber doch „mit diesem Wesen innerlich zusammenhängen“. — Ein noch wichtigerer Grund ist die zweite Wahrnehmung, daß die moderne Kultur die materiellen Kulturgüter höher wertet als die geistigen und die intellektuellen höher als die sittlichen. — Die größte Schwäche der modernen Kultur zeigt eine dritte Wahrnehmung, daß sie nämlich das religiöse Leben, obgleich es „nicht bloß die idealste

Seite des Kulturlebens ist, sondern auch die höchste und wichtigste Lebensfunktion der Menschheit darstellt“, „am niedrigsten wertet, wenn nicht geradezu verachtet“. Die Folge der religiösen Armut ist die Diesseitigkeitsstimmung, die wie eine bleierne Decke vielen „den Aufblick zu den ewigen Sternen raubt“. Schuld daran seien auch hauptsächlich die modernen Weltanschauungen, welche, so sehr sie auch einander widersprechen, in der Ablehnung des christlichen Supernaturalismus alle übereinkommen, und wenn sie auch die moderne Denkart nicht wesentlich bestimmen, doch einen weithin sichtbaren Einfluß auf dieselbe ausüben.

In dieser zeitgeschichtlichen Lage der Kultur liegt ihr Gegensatz zum Katholizismus. Dieser lehrt, daß die letzte Bestimmung des Menschen eine jenseitige ist, und er ordnet dem religiösen Kulturleben das profane unter. Die katholische Kirche kann sich in dieser Beziehung nicht ändern. „Wohl aber kann die moderne Kultur ihren unharmonischen Aufbau durch Wiedereinsetzung der sittlichen Lebensgüter in ihre überragende Stellung korrigieren und ihre ablehnende Haltung gegenüber dem religiösen Leben aufgeben, . . . ohne irgend etwas von ihren gesunden und berechtigten Grundkräften zu verlieren.“

Die Notwendigkeit des religiösen Lebens für ein wahres Kulturleben „erhellte aus der Eigenschaft der Religion als der Grundtatsache der gesamten Weltgeschichte. Grundtatsache der Weltgeschichte ist sie aber deshalb geworden, weil sie das Grundbedürfnis der menschlichen Seele ist, und Grundbedürfnis der Seele ist sie deshalb, weil sie die geistig-ethische

Außerung des Grundverhältnisses darstellt, in dem jeder Mensch zu seinem Schöpfer und himmlischen Vater steht. Wenn daher die katholische Kirche von der modernen Welt die Rückkehr zur theistischen Weltanschauung und zu einer intensiveren Pflege des sittlich-religiösen Lebens verlangt“, so liegt darin eine Aufforderung zum größten Fortschritt im Interesse der Kultur selbst. — Diese Gründe des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Kultur fallen der letzteren zur Last, können aber nicht auf ihre wesentlichen Momente, sondern nur auf die lebendigen Vertreter der Schwächen und der unberechtigten Tendenzen der menschlichen Natur und auf einzelne Anhänger der Kultur zurückgeführt werden. (S. 66—73.)

Ehrhard gibt sich also alle Mühe, um ja das Wesen der modernen Kultur nicht mit dem Wesen des Katholizismus in Widerspruch zu setzen. Zu diesem Zweck ist er bereit, die größte Schwäche der modernen Kultur einzugestehen, die Religion als die höchste, wichtigste Lebensfunktion der Menschheit anzuerkennen, nur darf das „Wesen“ der Kultur für die Gebrechen der Zeit nicht verantwortlich gemacht werden. Wir können indessen unser schon oft ausgesprochenes Urteil nicht ändern.

Zunächst verstehen wir absolut nicht, wie etwas mit dem Wesen einer Sache innerlich zusammenhängen könne, ohne zum Wesen dieser Sache zu gehören. Entweder ist es ein Bestandteil des Wesens oder eine Eigenschaft desselben, eine Proprietas, wie die Philosophen sagen. Wenn also die Unvollkommenheiten und Schwächen

der modernen Kultur mit ihrem Wesen innerlich zusammenhängen, so sind sie unzertrennlich miteinander verbunden und können nicht geschieden werden.

Die von Ehrhard so sehr betonte zeitgeschichtliche Lage der modernen Kultur, die etwas Vorübergehendes sein soll, kann über den inneren Widerspruch in seinen Erörterungen nicht hinweghelfen. Ehrhard spricht von allen Kulturgebieten, nur das Wesen der modernen Kultur und das Wesen des Katholizismus vergleicht er nicht miteinander. Vom katholischen Christentum wissen wir aus seinen bisherigen Erörterungen nur so viel, daß es Wesentliches und Unwesentliches, zeitgeschichtliche und absolut gültige, persönliche und amtliche Elemente in sich schließt, ohne indessen über diese Begriffe durch konkrete Beispiele belehrt worden zu sein. Ferner ist uns eingeschärft worden, die Grenzen des Dogmas dürfe die Kirche und ihre Wissenschaft nicht überschreiten. Von der modernen Kultur hat Ehrhard eingestanden, daß ihr Wesen in der von den philosophischen Weltanschauungen losgelösten, also in der voraussetzungslosen, selbständigen Natur- und Geschichtsforschung bestehe. Er müßte also hier den Kern der Frage berühren: Ist dieser moderne, unabhängige, voraussetzungslose historische Empirismus mit dem Dogma und mit dem noch näher zu bestimmenden Wesen des katholischen Christentums vereinbar?

Anstatt auf diese Hauptfrage einzugehen, redet Ehrhard von den modernen Anschauungen, von der Dies-

seitigkeitsstimmung, von der religiösen Armut u. s. w., um dadurch die Aufmerksamkeit seiner Leser von dem eigentlichen punctum saliens abzulenken. Nun aber bedarf es keines Beweises, daß die voraussetzungslose historische Forschung die Unabhängigkeit des menschlichen Geistes, also die Souveränität des Menschen in seiner Erkenntnis und damit prinzipiell auf allen Gebieten proklamiert. Das ist aber das Grundprinzip der modernen Philosophie und die kürzeste Form des schroffsten Widerspruches zum Grundcharakter einer jeden positiven Religion, um so mehr des Christentums und der katholischen Kirche.

Damit sind wir wieder bei den Synthesen der modernen Weltanschauungen angelangt, die auch der eigentliche und unmittelbare Grund der religiösen Armut unserer Zeit sind. Da sie nämlich den Abfall von den Grundsätzen der alten Philosophie und von der Kirche gleichsam zu ihrem Prinzip erheben, so folgt aus ihnen notwendigerweise die Diesseitigkeitsstimmung, das heißt die Leugnung des Geistigen, des Übernatürlichen und Göttlichen im Menschen. Deshalb konzentriert sich die moderne Kultur auf das Diesseits, weil die moderne Weltanschauung nichts vom Jenseits wissen will. Wenn also Ehrhard glaubt, die moderne Kultur sei im stande, ohne etwas von ihren Grundkräften zu verlieren, die sittlichen Lebensgüter in ihren Aufbau wieder aufzunehmen, ihre ablehnende Haltung zum positiven religiösen Leben aufzugeben, so irrt er sich gründlich. Die moderne Kultur müßte zuerst dem Subjektivismus auf dem Gebiete der Philosophie und Geschichte, der Naturforschung, der Ethik wie der Religion entsagen, also sich selbst aufgeben,

und aufhören die „moderne“ Kultur zu sein. Sie steht, konsequent gesprochen, nicht nur im prinzipiellen Widerspruch mit dem katholischen Christentum, sondern überhaupt mit den ewig geltenden Grundlagen der Moral und Religion.

Merkwürdig ist auch die Begründung, mit welcher Ehrhard die moderne Kultur für das religiöse Leben gewinnen will: ohne Religion könne es deshalb kein wahres Kulturleben geben, weil sie die Grundtatsache der gesamten Weltgeschichte sei. Grundtatsache sei sie aber deshalb geworden, weil sie das Grundbedürfnis der menschlichen Seele sei. Dieses sei sie wieder aus dem Grunde, weil sie die geistig-ethische Äußerung des Grundverhältnisses eines jeden Menschen zu seinem Schöpfer und Vater sei.

Wir fragen, von welcher Religion ist hier die Rede? Da Ehrhard das Verhältnis des katholischen Christentums zur Kultur untersuchen und diese mit jenem versöhnen will, so kann er hier nur von der christlichen Religion sprechen. Ist nun schon seine Erklärung der Religion als Ausdruck des Bedürfnisses, mit dem Wesen, welches jemand sich in irgend einer Weise als den Urquell seiner Ideale vorstellt, in eine geistig-ethische Lebensgemeinschaft zu treten, in mehr als einer Hinsicht zweideutig und ungenügend, so muß sie um so mehr unrichtig genannt werden, wenn jener Religionsbegriff so, wie Ehrhard dies hier zu tun scheint, auf die christliche, also auf die übernatürliche Religion Anwendung finden sollte. Etwas Übernatürliches kann niemals innerhalb der Sphäre der natürlichen Bedürfnisse gesucht werden. In der Natur ist nur die sogenannte

potentia obedientialis passiva, die Veranlagung dazu vorhanden.¹⁾

Ebenso ist es zweideutig zu sagen, die Religion sei die geistig-ethische Äußerung des Grundverhältnisses eines jeden einzelnen Menschen zu seinem Schöpfer und himmlischen Vater. Denn erstens wird hiemit nur die subjektive Seite der Religion ausgedrückt. Dann ist bei der natürlichen Religion keine geistig-ethische Verbindung des Geschöpfes mit seinem „Vater“ vorhanden; denn der „Vater“begriff schließt in seiner christlichen Bedeutung die Kindschaft, also die Gnade ein. Zudem kann die übernatürliche Religion nicht als eine Äußerung des „Grund“verhältnisses des Menschen zu Gott bezeichnet werden, weil dieses Grundverhältnis etwas im Grunde der Natur Gelegenes sein müßte.

Mehr als sonderbar klingt der Schlußsatz Ehrhards: „Wenn daher die katholische Kirche von der modernen Welt die Rückkehr zur theistischen Weltanschauung und zu einer intensiveren Pflege des sittlich-religiösen Lebens verlangt“, so ist das eine Aufforderung „zum größten und wichtigsten Fortschritt, dessen die moderne Kultur selbst bedarf“. — Zunächst ist es klar, daß eine derartige Aufforderung durchaus kein übernatürliches, also spezifisch christliches Ansinnen wäre. Denn die Rückkehr zur theistischen Weltanschauung ist eine Forderung der gesunden Philosophie und die intensivere Pflege des sittlich-religiösen

¹⁾ „Queri Nos vehementer oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui . . . in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem . . . sed germanam veri nominis exigentiam.“ Pius X., Pascendi, 7. Sept. 1907 (Herders Ausgabe, S. 78).

Lebens ist eine ganz natürliche Pflicht, wozu an sich keine Offenbarung notwendig ist.

Wo hat aber Ehrhard gehört, daß die katholische Kirche an die moderne Kultur diese Anforderung gestellt hätte? Nein, die katholische Kirche stellt an die moderne Kultur die Aufforderung, den ganzen Inhalt der göttlichen Offenbarung, sowie sie dieselbe vorlegt, unversehrt anzunehmen, ihre Gnadenmittel zu gebrauchen, die göttlichen und die kirchlichen Gebote einzuhalten und den falschen Grundsätzen der modernen Weltanschauungen, vor allem der „unabhängigen, voraussetzungslosen“ Wissenschaft zu entsagen und das „Opfer der Persönlichkeit“ der katholischen Kirche gegenüber zu bringen. In dieser Aufforderung ist die von Ehrhard bezeichnete schon vollkommen enthalten.

Oder glaubt denn Ehrhard, die moderne Kultur würde durch die theistische Weltanschauung und durch eine intensivere Pflege des sittlichen Lebens, dessen Grundsätze und Inhalt übrigens unbestimmt gelassen wären, mit der katholischen Kirche schon versöhnt sein? Nein, hiezumal ist eine radikale Umkehr notwendig, vor allem die Anerkennung der katholischen Kirche als der von Gott für die Menschheit eingesetzten Lehr- und Heilsanstalt, der auch die moderne Kultur, beziehungsweise ihre Vertreter zum innerlichen Gehorsam verpflichtet sind. Wer wird es wohl zu behaupten wagen, eine solche Rückkehr sei mit den Grundfaktoren des modernen Lebens vereinbar oder die Ablehnung dieser Forderungen sei als eine zeitgeschichtliche Erscheinung nur auf einzelne Anhänger der modernen Kultur zurückzuführen?

23. „Mit dieser Konstatierung (daß der Gegensatz zwischen Katholizismus und moderner Kultur nicht auf die letztere in ihren wesentlichen Momenten, sondern auf einzelne Vertreter ihrer Schwächen zurückzuführen sei) müssen wir uns hier begnügen — so fährt unser Verfasser fort —; denn die weitere, praktische Frage, auf welchem Wege diese Anhänger der modernen Kultur . . . zur Überwindung ihrer irrigen Anschauungen und verfehlten Lebensgrundsätze gelangen können, ist viel zu kompliziert, um hier behandelt werden zu können.“ Wer dieser bis tief in das Gewissen eingreifenden, die innerste persönliche Angelegenheit des einzelnen berührenden Frage „ein richtiges Verständnis entgegenbringen will, darf vor allem nicht übersehen, daß die gegensätzliche Stellungnahme vieler unserer Zeitgenossen gegen das katholische Christentum wesentlich zusammenhängt, mit den durch die Entwicklung der Neuzeit geschaffenen allgemeinen religiös-kirchlichen Verhältnissen der Gegenwart, und daß diese auf die meisten der Gegner des Katholizismus nach Art der Naturkräfte wirken und somit die persönliche Bewegungsfreiheit des einzelnen in hohem Maße einschränken“. (S. 73 u. 74.)

Ehrhard erklärt also hier ganz offen, die Frage, wie die Anhänger der modernen Kultur zur Überwindung ihrer Irrtümer und verfehlten Lebensgrundsätze gelangen können, sei „zu kompliziert“, um von ihm auch nur behandelt, geschweige denn gelöst werden zu können.

Merkwürdig! Zuerst wird behauptet, die Frage nach dem Verhältnis der modernen Kultur zum Katholizismus sei der wärmsten Teilnahme unseres Herzens und

des vollen Interesses unseres Geistes wert. Es sei kein rein akademisches Problem, dessen Beantwortung den Fach- und Zunftgelehrten überlassen werden könnte, sondern eine Lebensfrage, deren Lösung allgemeine Bedeutung besitzt und geeignet ist, auf das Leben von Millionen Menschen, vorab von Millionen Katholiken Deutschlands, einen bestimmenden Einfluß auszuüben. (S. 1 u. 2.) Ehrhard bemüht sich dann diese Frage zu erörtern, zu begründen, und gelangt von seinem Standpunkt aus zu ganz erfreulichen Resultaten. Jetzt, da er nun seine Prinzipien in greifbarer Gestalt anwenden und auch das große Werk der Versöhnung praktisch demonstrieren sollte, jetzt, da er Millionen von Menschen, die auf die Lösung des Problems harren, durch konkrete Verbindung seiner wesentlichen Grundfaktoren befriedigen könnte, gesteht er ganz naiv zu, die praktische Frage, wie die Gegner mit der katholischen Kirche versöhnt werden sollen, sei „viel zu kompliziert“, um auch nur ihre Lösung versuchen zu können. Ehrhard ist nicht im stande, auch nur einen Vorschlag, einen konkreten Rat zu erteilen. Was helfen alle schönen Phrasen, alle theoretischen Erörterungen über Fragen, die wirklich nicht die Zunftgelehrten, sondern in erster Linie das wirkliche Leben von Millionen angehen, über Fragen, die also nur auf dem Boden der praktischen Betätigung gelöst werden können? Wenn aber Ehrhard in dieser eminent praktischen Frage nicht einmal einen einzigen praktischen Vorschlag machen kann oder will, so hat er wahrlich nicht das Recht, in diesem Falle als Versöhnungsapostel aufzutreten. Hic Rhodus, hic salta!

Indessen, es ist ganz einleuchtend, warum Ehrhard

keine Vorschläge machen kann, warum ihm die Frage so „kompliziert“ vorkommt! Er müßte als katholischer Theolog die Gegner an den wahren Grund ihrer irrigen Anschauungen und verfehlten Lebensgrundsätze erinnern, an Gründe, die eben praktische und nicht bloß theoretische sind; Gründe, welche, wie er richtig andeutet, tief in das Gewissen eingreifen und in die innerste persönliche Angelegenheit des einzelnen führen. Das katholische Christentum ist eben nicht ein philosophisch-religiöses System oder ein geistig-ethisches Problem, sondern Leben und Wahrheit. Und niemand kann nach dem Ausspruche Christi dieses Leben erfassen und verstehen, außer wer es in sich „durchwirken“ läßt, und zwar vor allem durch einen lebendigen Glauben und durch die Anwendung der von Christus bestimmten Heilmittel und die Beobachtung seiner Gebote.

Die einzige Brücke, auf welcher die Gegner der modernen Kultur zur Ablegung ihrer irrigen Anschauungen und verfehlten Lebensgrundsätze gelangen können, ist die katholische Kirche, die höchste von Gott gesetzte sichtbare Auktorität auf Erden.

Anstatt die Gegner an dieses einzige Mittel zur Überwindung ihres Widerspruches gegen den Katholizismus zu erinnern, findet es Ehrhard für angezeigt, zu behaupten, ihre Stellungnahme gegen die Kirche hänge wesentlich mit der Entwicklung der kirchlich-religiösen Verhältnisse zusammen! Was soll denn das bedeuten? Welche Entwicklung der Neuzeit und welche religiös-kirchlichen Verhältnisse sind hier gemeint? Warum bezeichnet Ehrhard dieselben nicht genau? Die katholische Kirche hat in der neueren

Zeit den äußeren Glanz ihrer früheren Macht, die politische Bedeutung ihrer Hierarchie durch die antichristliche Entwicklung der Ereignisse fast gänzlich eingebüßt. Sie ist ihres Einflusses auf das öffentliche Leben durch die von den modernen Weltanschauungen beherrschten Parlamente nahezu vollständig beraubt. Sie kann sich in der Öffentlichkeit, in der Gesetzgebung, in der Schule und Familie, auf dem Gebiete des mittleren und höheren Unterrichtes nicht so betätigen, wie es ihre göttliche Mission verlangt und das Wohl der Menschheit erheischt. Ja, sie ist in vieler Beziehung in der Ausübung ihrer Disziplinargewalt gehemmt. Das Ordensleben ist in einzelnen Ländern seiner Existenzmöglichkeit beraubt und in anderen an seiner freien Betätigung und Erstarkung gehindert.

Meint vielleicht Ehrhard, daß die Gegner durch diese Entwicklung und durch diese religiös-kirchlichen Verhältnisse in jenen bedauerlichen Gegensatz zur katholischen Kirche geraten sind? Nicht im geringsten. Dies alles scheint Ehrhard entweder zu ignorieren oder als zeitgeschichtliche Wendung der Dinge nicht so tragisch zu nehmen. Oder hat sich etwas in der neuesten Zeit in der äußeren Verwaltung der Kirche zugetragen, was auf die Gegner „nach Art der Naturkräfte“ einwirkt? Uns ist nichts dergleichen bekannt. Oder glaubt Ehrhard, der „Jesuitismus“ in der Kirche sei jenes Schreckbild, durch welches die moderne Welt abgehalten wird, sich mit der Kirche zu versöhnen? Der Ernst der Sache, der übernatürliche Charakter der Kirche, ja die Achtung vor Ehrhards Wahrheitsliebe verbieten uns, auf einen solchen Gedanken näher einzugehen.

Vielmehr glauben wir, annehmen zu müssen, Ehrhard habe jene religiös-kirchlichen Verhältnisse im Auge, welche in den letzten Dezennien auf dem lehramtlichen Gebiete der Kirche gegen die moderne Kultur und falsche Bildung zur Geltung kamen. Die Stellungnahme vieler Zeitgenossen gegen die Kirche wäre also jenen „religiös-kirchlichen Anschauungen“ zuzuschreiben, die in den Allokutionen, in den Sendschreiben, im „Syllabus“ Pius' IX., in den großen lehramtlichen und disziplinären Rundschreiben Leos XIII., in den Entscheidungen des Vatikanums zum Ausdrucke kamen und die durch Pius X. ihre Bestätigung fanden. Wer aber in dieser Entwicklung der kirchlichen Lehre nur eine zeitgeschichtliche Erscheinung und eine persönliche Wendung erblicken wollte, der dürfte über die Natur des auktoritativen kirchlichen Lehramtes, ja über das Wesen der Kirche selbst doch nicht im klaren sein.

Man könnte erwarten, Ehrhard werde die Irrwege der Gegner und ihren Standpunkt gegenüber der Kirche sachlich beurteilen und sie verurteilen. Nicht im geringsten! „Wer dieser Frage ein richtiges Verständnis entgegenbringen will“, heißt es, der muß berücksichtigen, daß diese (durch die Entwicklung der Neuzeit geschaffenen religiös-kirchlichen) Verhältnisse auf die meisten Gegner „nach Art der Naturkräfte wirken und somit die persönliche Bewegungsfreiheit des einzelnen in hohem Maße einschränken“.

Eine Wirkung nach Art der Naturkräfte nennen wir eine notwendige Wirkung. Ehrhard will also die moderne Kultur von jeder Schuld, soweit es nur

immer möglich ist, freisprechen, somit ihren Unglauben und Gegensatz zur Kirche entschuldigen. Wer dies nicht zugibt, der bringt dieser Frage kein „richtiges Verständnis“ entgegen. Damit aber diese Verhältnisse nach Art der Naturkräfte wirken und so die Gegner entschuldigt werden könnten, müßten entweder der Standpunkt der Kirche ganz unklar und unrichtig oder die Grundsätze der modernen Kultur ganz unzweifelhafte und selbstverständliche Wahrheiten sein. Denn eine magische Abstoßungskraft können wir den kirchlichen Verhältnissen doch nicht zuschreiben.

Nun wissen wir aber, daß schon die alten Heiden nach dem Ausspruche der Schrift wegen ihres Unglaubens nicht zu entschuldigen waren. Die Kirche hat es als Dogma erklärt, daß Gott durch die natürliche Vernunft aus seinen Werken evident und sicher erkannt werden kann. Es ist auch Dogma, daß die Offenbarung durch die Glaubwürdigkeitsmotive sicher erkannt werden kann.¹⁾

Zu diesen geoffenbarten Wahrheiten gehört auch die katholische Kirche, die unter der Entwicklung der Neuzeit gewiß nicht eine andere geworden ist. Es ist demnach geradezu unerklärlich, wie man behaupten

¹⁾ Vgl. Conc. Vat. de revelatione, can. 1; de fide, can. 3: „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse... a. s.“ — Can. 4: „Si quis dixerit miracula nulla fieri posse;... aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: a. s.“ — Cap. 3, de fide, werden die Wunder „divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accomodata“ genannt. — Vgl. Pius X., Pascendi (Denzinger, Nr. 1790, 1812, 1813, 2072).

kann, die Stellungnahme der Gegner sei durch die kirchlichen Verhältnisse, die nach Art von Naturkräften auf sie wirken, zu entschuldigen. Nein, sie sind an sich von der Schuld nicht frei. Die katholische Kirche hat so viele klare Beweise der Glaubwürdigkeit ihres übernatürlichen, göttlichen Ursprunges und Charakters für sich, daß ein Gebildeter in unseren Tagen doch wohl außerordentlich schwer wegen Unkenntnis dieser Wahrheit und wegen Mangels an persönlicher Bewegungsfreiheit entschuldigt werden dürfte.

24. Nachdem Ehrhard die Gründe des Gegensatzes zwischen Kultur und katholischem Christentum von Seite der ersteren untersucht hat, bemüht er sich jetzt, die Ursachen von Seite des letzteren anzugeben. Es wäre „eine folgenschwere Selbsttäuschung“, wenn die Gründe für die verbreitete Meinung von der Unverträglichkeit zwischen moderner Kultur und katholischem Christentum nicht auch zum Teil auf Seite der Anhänger des letzteren gesucht würden. „Die Parabel des Herrn von dem Pharisäer und Zöllner ist eine Warnungstafel, die für alle Zeiten aufgestellt wurde!“ Die Wahrheitsliebe zwingt Ehrhard, diese Frage aufzuwerfen, die Gerechtigkeitsliebe, sie zu bejahen. Nur ein Pharisäer könne daran Ärgernis nehmen, zumal es immer, „namentlich aber in den letzten Jahrhunderten“, Erscheinungen gab, die geeignet waren, „Anhängern des Neuen zum Stein des Anstoßes zu werden“.

Die weitere Frage, worin die Mitschuld der Katholiken bestehe, findet Ehrhard „in der ablehnenden Stellung“ vieler Katholiken gegenüber „den profanen, weltlichen Kulturgebieten“. Dies sucht Ehrhard an

dem Beispiele Frankreichs nachzuweisen. Die Verquickung des religiös-kirchlichen Lebens der Gegenwart mit politischen Formen und Idealen der Vergangenheit; die Vernachlässigung, ja sogar manchmal die Verweigerung der Anteilnahme an den nationalen Lebensaufgaben; die freiwillige Abschließung von dem großen Strom des Geisteslebens, das Beharren auf dem Alten à tout prix haben dazugeführt, daß die treuesten Söhne der Kirche als Fremdkörper von dem modernen Frankreich empfunden wurden. Daher die gesetzlichen und außergesetzlichen Maßnahmen gegen die Opfer dieser Verhältnisse. Woher kommt dieser Haß von Seite der eigenen Söhne Frankreichs gegen die Kirche, zu der sich ihre Ahnen so begeistert bekannten und der sie selbst durch die Geburt angehören? Woher der große religiöse Indifferentismus, „trotz einer musterhaft geregelten Diözesan- und Parochialverfassung, trotz eines sehr zahlreichen, in seiner Gesamtheit von den besten Absichten geleiteten und mit starker Liebe zu Kirche und Vaterland erfüllten Welt- und Ordensklerus“? Ehrhard meint, die Katholiken Frankreichs haben die praktische Trennung der Religion von der modernen Kultur selbst durchgeführt und durch die Inanspruchnahme der katholischen Kirche für vergangene politische Formen und kulturelle Zustände die große Masse sich entfremdet. Daher die gänzliche Verweltlichung des staatlichen Lebens, „die Ausschaltung des religiösen Lebens auch aus dem Kommunal- und Familienleben, ja, wenn es möglich ist, die Bannung des Christentums aus der Seele eines jeden französischen Bürgers“. Die führende Stellung Frankreichs in der Kultur-entwicklung Europas läßt keinen Zweifel darüber auf-

kommen, daß dieses Beispiel Nachahmung finden wird. In Spanien bereitet sich eine ähnliche Entwicklung vor. Italien steht aber nahezu vollständig unter der Herrschaft der antichristlichen Weltanschauungen; was ja begreiflich erscheint, da die katholische Theologie an keiner Universität vertreten ist, und die allzu zahlreichen theologischen Schulen überhaupt infolge ihrer Abgeschlossenheit und veralteten Organisation und Methode für das Geistesleben der Nation so gut wie nicht existieren. (S. 74—81.)

So „kompliziert“ Ehrhard die Frage vorkam, wie man die Gegner der katholischen Kirche zur Überwindung ihrer irrigen Anschauungen führen könnte, und so sehr er dieselben von jeder Schuld freizusprechen trachtete, ebensowenig Zweifel scheint er über die Schuld des katholischen Christentums zu haben. Gewiß wird jeder treue Sohn der katholischen Kirche sein möglichstes aufbieten, um die Ursachen der traurigen Lage der Kirche zu erkennen und die erforderlichen Mittel zur Beseitigung derselben anzuwenden. Darum hören wir auch die Ratschläge Ehrhards dankbar an; nur hätten wir gewünscht, daß er auch in dieser Beziehung mehr konkrete Vorschläge erstattet hätte.

Das hindert uns aber nicht, seine Anschauungen, Vorwürfe und Vorschläge einer sachlichen Kritik zu unterziehen und die Unhaltbarkeit und Einseitigkeit derselben mit allem Nachdruck hervorzuheben.

Ehrhard findet es für angezeigt, die Parabel vom Pharisäer und Zöllner auf unsern Fall anzuwenden. Der Pharisäer ist natürlich der eingebildete Selbstgerechte, der andere verachtet; der Zöllner der auf-

richtige Sünder, der gern die Schuld bei sich selbst sucht. Hoffentlich wird unserem Verfasser der Gedanke fernliegen, die Parabel auf die Kirche, auf die hierarchische Leitung der Kirche selbst anzuwenden. Die Sache ist viel zu ernst, als daß man hierin oberflächliche Exegese betreiben dürfte. Die Kirche Christi und die Hierarchie, die Leitung derselben kann niemals mit dem Pharisäer verglichen werden, weil ja die Kirche niemals irren oder fehlen, niemals andere irreführen kann. Wir glauben doch an eine heilige, unfehlbare Kirche, die auf dem lehramtlichen Gebiete keinem Irrtum unterworfen, in moralischer Beziehung keiner Verführung und Täuschung fähig ist. Man wird ihr gewiß nicht den Vorwurf machen wollen, sie hätte der modernen Kultur gegenüber ihre Pflicht versäumt. Wir wissen ja nur zu gut, was insbesondere seit Gregor XVI. die Päpste alles aufgeboten haben, um die irrende Menschheit von ihren falschen Grundsätzen und Anschauungen zurückzuführen, wie sie über die Reinheit des Glaubens gewacht, wirksame Mittel den Katholiken angeraten und anbefohlen haben, um sie von dem Geiste des modernen Lebens fernzuhalten, ja um diesen selbst durch einen lebendigen Glauben und durch die Wissenschaft zu überwinden.

Gern wollen wir aber zugestehen, daß die Parabel Ehrhards auf einzelne Anhänger der Kirche ihre Anwendung finden dürfte. Vor allem gilt sie für jene Christen, welche, den Weisungen der heiligen Kirche entgegen, sich um die von ihr angeratenen und angeordneten Mittel nicht gekümmert oder andere Mittel nach ihrer Willkür im Kampfe gegen die moderne Kultur aufgesucht haben. Auf diejenigen, sagen wir

muß der Vergleich angewendet werden, welche die wissenschaftliche Ausbildung entweder geringgeschätzt oder dieselbe in ganz einseitiger, mehr moderner Form betrieben haben. Auf jene Selbstgerechten findet die Parabel ihre berechtigte Anwendung, welche die Kirche reformieren wollen, ohne zu bedenken, daß sie keiner Reform fähig, wohl aber ihre Glieder deren bedürftig sind, und welche, wenn sie sich als Reformer anderer gebärden, dafür Zeichen eines außerordentlichen Berufes an sich haben müßten: Beweise wahrer Tugend und echt kirchlicher Wissenschaft. Jene Freunde der modernen Kultur sind also in der Parabel einbegriffen, die selbst nach ihrem eigenen Urteil immer auf der Höhe der Zeit stehen und die ganze Schuld an den traurigen Verhältnissen auf die Kirche oder auf ihre treuen, aufrichtigen Anhänger schieben, selbst aber immer an allem unschuldig erscheinen möchten.

Die Wahrheits- und die Gerechtigkeitsliebe zwingt Ehrhard, viele Pharisäer in der Kirche zu finden. Die es angeht, werden seinen Tadel beherzigen. Nur hätten wir erwartet, daß er solche auch in der Mitte der Vertreter der modernen Kultur angetroffen hätte. Aber nein, hier werden die Grundfaktoren gerecht befunden, und die Irrenden werden aus Gründen, welche wie Naturkräfte auf sie wirken, in Schutz genommen. Wir finden aber auch keinen aufrichtigen Zöllner unter den Anhängern der modernen Kultur. Wenigstens haben wir im ganzen Buche Ehrhards kein „Pater peccavi“ in ihrem Namen vernommen. Im Gegenteil! Selbst bei den offenbaren Gebrechen des modernen Geisteslebens findet er so viele Entschuldigungen, Bemäntelungen, daß man eher an alles, als

an das aufrichtige Bekenntnis des Zöllners erinnert wird. Und in der Tat, könnte Ehrhard viele unter den Anhängern der modernen Kultur nennen, welche die Schuld bei sich selbst suchen? Ist es nicht eine allbekannte Tatsache, daß sie nur mit Verachtung und Geringschätzung auf die Leistungen der Gegner und der ihrer Kirche ergebenen Theologen herabblicken und sie oft der geistigen Inferiorität beschuldigen? Die Parabel vom Pharisäer und Zöllner war demnach hier unglücklich gewählt.

Gehen wir indessen auf die einzelnen Anschuldigungen Ehrhards näher ein. „Anhängern des Neuen“ sind gewisse Erscheinungen oft zum Stein des Anstoßes geworden. Des Neuen? Aber nicht auf dem profanen, sondern auf dem kirchlichen Gebiete. Wir glauben nicht, daß Ehrhard hier die modernen Verkehrsmittel oder die technischen Erfindungen vor Augen hat. Diese sind uns allen recht willkommen. Wohl aber müssen gewisse Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie bei den treuen Anhängern der Kirche Bedenken hervorrufen, wie wir noch später erwähnen werden; namentlich „in den letzten Jahrhunderten“, in denen neue „Weltanschauungen“ aufgetreten sind. Denn die Reinheit des Glaubens ist das höchste Gut in der Kirche. Und wenn bei einer Anzahl von Katholiken eine gewisse Gleichgültigkeit den profanen, weltlichen Kulturgebieten gegenüber bemerkt wird, so wollen wir sie weder entschuldigen noch beschuldigen, da nicht alle Katholiken den Beruf haben, die profanen und weltlichen Kulturgebiete zu pflegen und die Kirche doch nicht für alle Interessen der Christen verantwortlich ist.

Ehrhard sucht die Richtigkeit dieser Beschuldigung durch die Entwicklung der Dinge in Frankreich zu illustrieren. Das Beispiel Frankreichs ist allerdings naheliegend, dennoch fällt es uns auf, daß Ehrhard hier die Verhältnisse in Österreich nicht einmal streift. Hatte er ja doch selbst einbekannt, daß ihn zur Abfassung seiner ersten Schrift über die gegenwärtige Frage („Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert“) die Erfahrungen veranlaßt haben, die er in drei Jahren in der Kaiserstadt an der Donau gemacht hat. Die vorliegende Schrift ist nur im Anschluß an jene und in Weiterführung des dort eingenommenen grundsätzlichen Standpunktes abgefaßt. Somit muß Ehrhard Gründe haben, daß er hier seine Erfahrungen in der Kaiserstadt an der Donau nicht weiter urgirt.

Doch zur Sache. Über die französischen kirchlich-religiösen Zustände ist so viel geschrieben und gesprochen worden, daß es schließlich überflüssig erscheinen könnte, hier ins Detail einzugehen. Wir glauben, diese Frage wird erst später, wenn die Akten über die neueste Entwicklung der Dinge abgeschlossen sein werden, sachlich geprüft werden können.

Es fällt gewiß keinem Katholiken ein, die wirklichen Fehler zu bemänteln, geschweige denn dieselben rundweg abzuleugnen. Die Katholiken Frankreichs haben auf dem sozialpolitischen Gebiete sich Fehler und Unterlassungen zu Schulden kommen lassen, die nicht genug beklagt und die kaum mehr gutgemacht werden können. Ehrhard erhebt den Vorwurf, daß die Katholiken das religiös-kirchliche Leben mit den politischen Formen der Vergangenheit verquickt und sich geweigert haben, an den neuen nationalen Lebens-

aufgaben teilzunehmen, und daß sie sich freiwillig vom großen Strome des Geisteslebens abgeschlossen haben und um jeden Preis beim Alten verharren wollten. Insofern die Abschließung von dem modernen ungläubigen Geistesleben gemeint ist, können wir darin keinen Vorwurf erblicken; es wäre nur zu wünschen gewesen, daß diese Abschließung sowohl auf die wissenschaftlichen als auch auf die weitesten Kreise des Volkes sich ausgedehnt hätte.

Ehrhard hat früher eigens betont, daß die Gebiete der profanen Kultur (Wirtschaftsleben, Technik u. dgl.) vollständig außer der Tätigkeitssphäre des katholischen Christentums liegen. Ferner hat er darauf hingewiesen, daß die Kirche in den Fragen des nationalen, staatlichen, politischen und sozialen Lebens den Katholiken eine vollständige und uneingeschränkte Freiheit lasse. Wenn nun die Katholiken Frankreichs von diesem Rechte Gebrauch gemacht haben, so kann ihnen dies nicht einmal von Seite der weltlichen Auktorität zum Vorwurf gemacht werden. Wenn sie die katholische Kirche für vergangene politische Formen und kulturelle Zustände in Anspruch genommen haben, so haben sie gewiß nicht im Geiste Leos XIII. gehandelt; somit können ihre Fehltritte nicht dem Katholizismus zugeschrieben werden.

Der Indifferentismus ist aus naheliegenden Gründen, wie zum Beispiel aus den verwerflichen Grundsätzen der modernen Aufklärung, aus der durch die Regierung unterstützten oder gehaltenen schlechten Presse, aus der Fälschung der öffentlichen Meinung durch die äußere legale Form des Parlamentarismus u. s. w. zu erklären. Durch die Geburt gehört niemand der

katholischen Kirche an, sondern erst durch die Taufe und durch die praktische Ausübung des Glaubens. Der Haß gegen die treuen Katholiken ist gewiß weniger auf ihre Unterlassungsfehler, als vielmehr auf den positiven, in der öffentlichen Meinung herrschenden Unglauben zurückzuführen. Oder haben wir nicht gehört, daß die katholischen Studenten auch in anderen Ländern als Fremdkörper bezeichnet werden, und zwar von jenen, die sich als Vertreter der modernen Kultur und der Freiheit der Wissenschaft ausgeben? Haben vielleicht die Katholiken in diesen Ländern auch jene Fehler auf ihr Gewissen geladen wie die französischen? Nein, nicht die eventuellen politischen Fehlgriffe der Katholiken sind Schuld an dieser Behandlung ihrer offenen Bekenner, sondern der positive Haß gegen das Christentum, die herrschenden Weltanschauungen, der Geist der modernen Kultur, der Geist der Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, die sich unter der Maske der falschen Freiheit verbirgt.

Ehrhard fragt: wie konnten solche Zustände so allgemein werden, trotz einer musterhaft geregelten Diözesan- und Parochialverfassung und trotz eines sehr zahlreichen, in seiner Gesamtheit von den besten Absichten geleiteten Welt- und Ordensklerus? Die Antwort ist nicht allzu schwer zu erraten. Die Konkordatskirche Frankreichs war gewiß keine musterhafte. Das beweisen jene ungeheuren Schwierigkeiten, ja Widersprüche, die kirchlicherseits bei dem Abschluß des Konkordats zu überwinden waren. Die sogenannten organischen Artikel haben der Kirche jene geringen, im Konkordat zugestandenen Freiheiten nahezu wieder

ganz genommen. Kein Wunder, daß selbst treue Katholiken, ja diese zuerst, ganz offen bekennen, der Konkordatskirche weine niemand eine Träne nach. Über die übrigen kirchlichen Verhältnisse haben die neueren Ereignisse einige Klärung verschafft, die genügt, um alles auf seinen wirklichen Wert zurückzuführen. Jedenfalls wäre es nicht nur unwahr, sondern geradezu ungerecht, den im französischen Klerus vorhandenen kirchlichen Geist für die eingetretene Katastrophe verantwortlich zu machen.

Ehrhard meint, in der Kulturentwicklung Europas sei bisher die führende Stellung Frankreich zugefallen. Wir finden, daß seine diesbezügliche führende Stellung nicht als eine Kulturentwicklung bezeichnet werden kann. Die Kulturentwicklung kann doch nicht bei der Trennung der Kirche vom Staat und bei der gänzlichen Verweltlichung des ganzen öffentlichen Lebens, ja bei der Bannung des Christentums aus dem Herzen eines jeden Bürgers angelangen. Und wenn ja, so wissen wir wenigstens genau, was die moderne Kultur in ihrer Entwicklung und ihrem Wesen nach ist. Wir hoffen, daß Ehrhards Prophezeiung über die zwei anderen romanischen Länder nicht in Erfüllung gehen werde. Jedenfalls ist es etwas zu stark, die Nichtvertretung der Theologie an den gänzlich unter einer der Kirche gewiß nicht wohlgeneigten Staatsaufsicht stehenden Universitäten Italiens als Grund für die Herrschaft der modernen Weltanschauungen anzuführen. Die neuesten Bestimmungen des Heiligen Stuhles über die theologischen Studien in Italien sind Ehrhard gewiß bekannt.

25. Doch vernehmen wir die positiven Vorschläge

Ehrhards: „Mehr als die Klage nützt die Tat.“ „Diese Tat“ muß beweisen, daß der Katholik sich nicht in einen Widerspruch zur modernen Lebensentwicklung zu stellen braucht, sondern „berechtigt, ja sogar verpflichtet ist, an der Erfüllung aller heutigen Lebensaufgaben treu und tatkräftig mitzuarbeiten“. Ja, die Katholiken sollen sogar die führende Stellung im modernen Kulturleben einnehmen. Die Katholiken Deutschlands haben im Gegensatze zu denen Frankreichs den Wert und die immense Tragweite dieser profanen Kulturarbeit empfunden und ihr Beispiel hat zu dem Ausspruch Anlaß gegeben: „Germania docet.“ Doch dieser Ausspruch muß sich besonders auf dem Gebiete des Geisteslebens bewähren. Denn gerade hier liegt der zeitgeschichtliche Gegensatz zwischen moderner Denkart und dem, was die Gegner als katholische Inferiorität brandmarken.

Die durch die seit vier Jahrhunderten neu entstandenen Weltanschauungen geschaffene Lage erheischt neue Aufgaben und eine unaufschiebbare „geistige Auseinandersetzung mit der modernen, empirischen und geschichtlichen Denkweise, . . . wenn nicht die katholische Weltanschauung ihren Einfluß auf die Gebildeten immer mehr einbüßen soll“ und wenn nicht auch anderswo, wie in Frankreich und Italien, zwei entgegengesetzte Geistesverfassungen entstehen sollen.

„Der herrschende Betrieb der philosophischen und theologischen Studien hat sich für den Kampf gegen die antikatholische Geistesbewegung in beiden Ländern nicht bewährt. Es ist auch leicht einzusehen, daß Neuthomismus und Neuscholastik nicht genügen, um

den katholischen Klerus zu einer allseitigen Würdigung der Ergebnisse der modernen Forschungsarbeit zu befähigen. Es muß vielmehr zu der abstrakt-spekulativen Betrachtungsweise,“ die wir als Erbe des Mittelalters übernommen haben, die empirisch-historische hinzutreten, „die verlangt, daß alle wissenschaftlich festgestellten Tatsachen erkannt und anerkannt werden“. Sie muß zur älteren hinzutreten, ohne sie zu verdrängen. Es darf nicht „zu dem bedenklichen Auskunftsmittel einer doppelten Wahrheit, einer religiös-theologischen und einer historisch-wissenschaftlichen gegriffen werden“. „Das Gesetz des Fortschrittes aber als solches gilt auch für die katholische Theologie.“ „Der Fortschritt des katholischen Geisteslebens besteht nicht in der Zerstörung der Arbeit der Vergangenheit, sondern in der Beseitigung ihrer Mängel, in der Fortentwicklung ihrer bewährten Ergebnisse und in der Befriedigung der neuen Geistesbedürfnisse.“ (S. 81—85.)

Die Widerlegung des stereotypen Vorwurfes, die Katholiken hätten bezüglich der modernen Kulturaufgaben ihre Pflicht vernachlässigt, überlassen wir berufeneren Federn, falls es überhaupt noch nötig wäre. Daß aber dieser Vorwurf an sich schon eine überflüssige Demütigung der Katholiken in sich schließt, wird jeder zugeben müssen. Gewiß! Wir möchten wissen, ob eine andere Religionsgenossenschaft ähnliche ungerechte Anschuldigungen mit gleichem Phlegma hinnehmen würde, wie die Katholiken die Kritik Ehrhards einstecken. Der Vorwurf der Inferiorität von Seite der Gegner würde uns nicht besonders wehtun; es ist doch nichts anderes als eine konkrete Äußerung jenes inneren Widerspruches zwischen Christentum

und Weltweisheit, von welchem bereits der Apostel spricht.¹⁾ Wirklich inferior sind wir erst dann, wenn wir unseren Glauben, unsere Kirche nicht mehr schätzen und wenn wir uns durch eine derartige Beschimpfung getroffen fühlen.

Wir wollen uns hier nur zwei Bemerkungen erlauben. Der Katholik ist kraft seiner Grundsätze genötigt, auf die ewigen, göttlichen, geistigen Güter ein größeres Gewicht zu legen als auf die irdischen, vergänglichen. Die Pflege der letztgenannten Güter kann niemals die höchste Lebensaufgabe eines Christen sein. Sie sind für ihn nur Mittel zur Erreichung der ersteren. Daraus folgt also, daß, was die äußere Schätzung, die Bewertung dieser irdischen Kulturaufgaben betrifft, der katholische Christ mit den übrigen Anhängern der modernen Kultur nicht gleichen Schritt halten kann. Er wird ihnen seine Seelenkräfte nicht mit derselben Intensität widmen können wie ein Anhänger der Diesseitsmoral. Wohl aber wird der katholische Christ diesen Erdenpflichten und Kulturaufgaben ein wachsames Auge schenken, alles ruhig abschätzen, das Wahre und Dauerhafte vom Vorübergehenden und Unverläßlichen genau scheiden. Er wird innerlich diese irdischen Pflichten und Kulturaufgaben als unerläßliche Mittel für die ewigen Gütern ansehen und dadurch mit größerer Freude, mit tieferem Ernst und beharrlicherem Fleiße dieselben ausführen als der Anhänger der Diesseitsmoral, für den alles nur eine ausschließlich vorübergehende, irdische Bedeutung hat. Der katholische

¹⁾ 1. Kor. 1, 18ff.

Christ betrachtet die zeitlichen Aufgaben als den Preis der ewigen Seligkeit. Unter diesem Gesichtspunkte haben sie für ihn einen ewigen Wert.

Es darf daher auch nicht vergessen werden, daß der eigentliche Zweck der katholischen Kirche durchaus kein irdischer, weltlicher ist. Sie ist wesentlich kraft ihrer Bestimmung eine zwar sichtbare, aber dennoch übernatürliche Gesellschaft, die ihre Glieder unmittelbar nicht für die irdischen Kulturaufgaben, sondern für das ewige Leben ausbildet. Insofern aber die Natur die Gnade zu ihrer Vollendung braucht, insofern das Übernatürliche in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge notwendig ist und die Quelle des wahren natürlichen Glückes bildet, ist auch das Christentum zugleich die Vollendung der natürlichen Kulturaufgaben. Während demnach die katholische Kirche durch die Richtung des Geistes auf das Ewige die zeitliche Kultur unmittelbar nicht so hoch zu werten scheint, wie die moderne Weltanschauung es tut, so verleiht sie ihr gerade durch ihre übernatürliche Bestimmung und durch ihren ganzen Charakter als die Vollendung, ja als die Quelle auch der natürlichen sittlichen Güter eine unendlich höhere Bedeutung, einen viel höheren Wert, als die falsche Diesseitsmoral es je vermöchte.

Und wenn man bedenkt, daß schließlich nicht jeder Mensch, nicht einmal jeder Priester und Gelehrte und letzterer besonders nicht, für alle Zweige des modernen Kulturlebens berufen ist, ja, daß der treue Katholik auch in der Ausübung dieser Pflichten die Lehre des Glaubens, die Stimme des Gewissens, die Weisungen der Kirche nicht außer acht lassen darf, während die Gegner hierin keine anderen Schranken als jene ihres

eigenen Willens oder ihrer „Weltanschauung“ kennen, so kann bei einzelnen, wenn auch sachlich noch so unbegründet, der Schein einer Geringschätzung einzelner moderner Kulturaufgaben entstehen.

Ehrhard betont, die Katholiken Deutschlands haben im Gegensatze zu jenen Frankreichs den Wert der profanen Kulturarbeit erkannt, daher der Anlaß zu dem Ausspruche: *Germania docet*.

Wer wird nun im Ernste leugnen, daß die Katholiken Deutschlands auf sozialpolitischem Gebiete Musterhaftes geleistet haben? Für diese Kulturarbeit verdienen sie gewiß das ihnen gespendete Lob und der erwähnte Spruch hat auch vom Standpunkte des Katholizismus eine große Bedeutung. Gleichzeitig wollen wir aber der Meinung Ausdruck verleihen, daß der in mancher Beziehung erfreuliche Zustand des kirchlichen Lebens in Deutschland in erster Linie nicht auf die Arbeit der Katholiken auf dem profanen Gebiete zurückzuführen ist, sondern auf die kirchlich-religiöse Tätigkeit seiner wahrhaft apostolischen Bischöfe, die, mit dem Papste vereint, ein unüberwindliches Bollwerk gegenüber dem Ansturm der modernen liberalen Staatsgewalt bildeten. Dieser nachahmenswerte Zustand des Katholizismus ist nicht in letzter Linie durch den unerschütterlichen Glaubensmut des großen Teiles der katholischen Bevölkerung, welche sich selbst durch das Beispiel theologischer Größen nicht irremachen ließ, zu erklären. Ein unschätzbares Verdienst an dem Aufblühen des kirchlichen Lebens haben auch jene vorzüglichen, unerschrockenen Theologen und Priester, die sich treu um ihre Oberhirten geschart und die ewigen Rechte der

katholischen Kirche sowohl auf dem streng dogmatischen als auch auf dem kirchlich-sozialen Gebiet entschieden und beharrlich verteidigt haben. Die schönen Erfolge des Katholizismus in Deutschland auf dem politischen Gebiete, die niemand schmälern darf, ja deren Fortbestand und Gedeihen alle wünschen müssen, sind der echt katholischen Gesinnung und dem wahrhaft religiösen Leben seiner Vertreter und Anhänger zuzuschreiben. Wenn die Bischöfe vereinigt sind mit dem Mittelpunkte der Kirche, mit Rom; wenn die Priester und Theologen vereint sind mit ihren Oberhirten und die Laien mit der ganzen Hierarchie, dann ist der Katholizismus ein entscheidender Faktor auch im modernen Kulturleben; denn selbst dieses verdankt seinen noch vorhandenen guten Einfluß der sittlich-religiösen Kraft, die in der katholischen Kirche ihre göttliche Vertretung besitzt.

Vom Standpunkte der katholischen Kirche sind demnach zwei einander entgegengesetzte „Weltanschauungen“ nicht zu fürchten. Wohl aber hat das moderne Kulturleben die strenge Pflicht, durch den Glauben und durch die Theologie seine Anschauungen korrigieren zu lassen und so den gefürchteten Gegensatz der Weltanschauungen zu beheben. Wo der Glaube, die Theologie und das kirchlich-religiöse Leben ihrer Bestimmung vollauf entsprechen, da kann die moderne „Weltanschauung“ auf die Dauer keinen Widerstand entgegensetzen.

Es ist indessen unsere Pflicht, auch die Ansichten Ehrhards über das Verhältnis des Katholizismus zu Theologie, Wissenschaft und Forschung einer Prüfung zu unterziehen, und zwar um so mehr, als die oben

zitierten und die nachfolgenden Äußerungen Ehrhards gerade am deutlichsten seinen Standpunkt in Bezug auf die moderne Kultur, ja den eigentlichen Zweck seiner Schrift offenbaren. Ehrhard spricht von „modernen Geistesbedürfnissen“, von der Anerkennung aller wissenschaftlich festgestellten Tatsachen u. s. w., ohne auch nur den Versuch zu machen, diese und ähnliche Begriffe genau zu erklären. Und doch ist gerade in diesen Fragen die größtmögliche Offenheit und Geradheit notwendig, damit weder die Gegner noch wir getäuscht und irreführt werden. Vor allem müssen wir den Fragepunkt näher bestimmen.

Es ist ein Dogma des Glaubens, daß es der Mensch hier in diesem Leben mit einer zweifachen Art von Wahrheiten zu tun hat, mit den natürlichen und mit den übernatürlichen. Letztere nennen wir Geheimnisse, die ersteren natürliche Wahrheiten, welchem Gebiete der menschlichen Forschung sie auch angehören mögen. Der Glaube und seine Wissenschaft, die Theologie, unterscheiden sich wesentlich von der Philosophie und von den natürlichen Wissenschaften. Dieser Unterschied erstreckt sich auf das Erkenntnisprinzip, welches in der Theologie die Offenbarung, in der Philosophie die natürliche Vernunft ist. Dann bezieht er sich auf den Inhalt, auf das Objekt, welches in der Theologie Gott als Urheber des übernatürlichen Lebens und die geoffenbarten Wahrheiten und Tatsachen, in der natürlichen Erkenntnis dagegen das Wesen der Dinge außer uns, ihre Eigenschaften und ihre Ursachen sind. Dann macht er sich wieder geltend in Bezug auf die Gewißheit; denn die Gewißheit

der Theologie nimmt Anteil an der übernatürlichen Gewißheit des Glaubens, während in allen natürlichen Wissenschaften nur eine rein natürliche Gewißheit zu finden ist.

Daraus folgt also, daß die Theologie nicht nur eine höhere, vollkommenere Erkenntnis ist als die Philosophie, sondern auch, daß die Theologie eine ganz andere Wissenschaft ist als die Philosophie. Eben deshalb ist auch die Behandlung der Theologie ganz verschieden von jener der übrigen Wissenschaften. Es ist zwar auch in ihr ein wirklicher Fortschritt möglich; doch ist dieser wesentlich verschieden von jenem der natürlichen Wissenschaften. Das Erkenntnisprinzip, subjektiv das Glaubenslicht, objektiv die Offenbarung, kann in der Theologie niemals geändert werden. Denn jede Änderung dieses Prinzipes zerstört die Wissenschaft, die Theologie würde dann keine Theologie mehr sein. Aber auch der Inhalt, der Gegenstand der Theologie, kann an sich keinen eigentlichen Zuwachs erfahren. Denn der Inhalt der Offenbarung ist in Christus abgeschlossen, von ihm der Kirche übergeben, und ein Fortschritt über Christus und über die Kirche hinaus ist undenkbar. Ebensowenig kann die Gewißheit der Theologie als solcher wesentlich eine andere werden.

Der Fortschritt der Theologie erstreckt sich demnach auf die tiefere Ergründung des Glaubensinhaltes, auf die allseitige Erfassung des Zusammenhanges zwischen den einzelnen Dogmen, auf die Ableitung einzelner Wahrheiten aus denselben, auf die Widerlegung der Einwendungen der Gegner. Kurz: der Fortschritt in der Theologie ist ein subjek-

tiver, weil unsere Erkenntnis dadurch zunimmt; ein äußerlich-objektiver, weil wir aus den einzelnen Glaubenswahrheiten andere ableiten; ein historischer, weil wir diese Entwicklung der Wahrheiten auf geschichtlichem Wege vornehmen können. Dagegen ist bei den anderen Wissenschaften ein innerlicher Fortschritt des Gegenstandes, der Erkenntnisobjekte sowie auch der Gewißheit der Erkenntnis selbst zulässig, ja sogar geboten.

Aus dem Gesagten können wir entnehmen, daß die Theologie niemals an die Philosophie gebunden sein kann. Wohl kann sie sich die Prinzipien und die Methode der Philosophie aneignen, damit dieselben auf ihrem eigenen Gebiete zur Klärung und Begründung der Geheimnisse verwendet werden können. Aber eine innere Abhängigkeit von der natürlichen Wissenschaft ist ausgeschlossen.

Im Gegenteil, die Philosophie ist der Theologie untergeordnet, und sobald sie zu einer Lehre gelangt, ein Resultat erzielt, welches der sicheren Lehre der Kirche und der Theologie widerspricht, so hat sie dieselben sofort als Irrtümer zu verwerfen. Schon deshalb kann nach den Grundsätzen nicht nur der Theologie, sondern auch der gesunden Philosophie von einer Unabhängigkeit, absoluten Freiheit der Wissenschaft keine Rede sein. Die Philosophie arbeitet zwar in ihrem Bereiche selbständig, doch sowie der Philosoph verpflichtet ist, den Glauben als Richtschnur seiner Erkenntnis zu betrachten, so kann die Philosophie als System keine Lehre für wahr halten, welche einer bereits sicheren und feststehenden Wahrheit, und eine solche ist der Inhalt der Offenbarung und die

Lehre der Kirche, widerspricht. — Dieses Verhältniß der natürlichen Erkenntnis erstreckt sich selbstverständlich auch auf alle Zweige der Wissenschaft, also auch auf die historische Forschung. Auch sie muß die erwähnte Richtschnur anerkennen. Auch sie kann der Theologie nicht befehlen, sondern hat die Lehren der letzteren zu respektieren.¹⁾

Noch mehr gilt dieser Grundsatz von jener historischen Forschung, die einen Teil der Theologie bildet, von der Kirchen- und Dogmengeschichte. Dadurch, daß sich diese Fächer zur Theologie bekennen, müssen sie sich auch die soeben erwähnten Eigenschaften der theologischen Erkenntnis aneignen, beziehungsweise derselben sich anschließen. Sie müssen in der theologischen Behandlung der Kirchengeschichte oder bei der Erforschung der Dogmenentwicklung das übernatürliche Erkenntnisprinzip, das Glaubenslicht und die Offenbarung, in ihren Arbeiten anerkennen, sonst bilden sie keinen Bestandteil der Theologie. Sie können den Inhalt der Offenbarung nicht umgehen, sondern müssen sich mit ihm, als mit ihrem unmittelbaren Objekte, beschäftigen. Sie können auch die theologische Gewißheit nicht

¹⁾ Vgl.: „Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et propria mysteria contineri . . . a. s.“ Conc. Vat., de fide et rat., can. 1. — „Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit, at philosophia neque potest, neque debet ulli sese submittere auctoritati.“ Syll. Pii IX., no. 10. — „Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat.“ Ibid. no. 11 (Denzinger, Nr. 1816, 1710, 1711).

außer acht lassen, noch weniger dieselbe einer natürlichen, philosophischen unterordnen. Sie können andere Methoden als Mittel zu ihrem Zwecke benutzen, aber sie können sich nicht auf das natürliche Gebiet einer einfachen historischen Forschung einschränken. Es kann sein, daß manchmal materiell, dem äußeren Resultate, der Methode nach zwischen ihnen und der natürlichen historischen Forschung wenig oder gar kein Unterschied vorhanden sein wird. Aber um so entschiedener muß der innere übernatürliche Charakter ihrer Prinzipien und ihres Inhaltes betont werden. Denn, und dies darf ebenfalls nicht vergessen werden, die Theologie ist, trotz der Verschiedenheit der einzelnen theologischen Disziplinen je nach der Teilung des Gegenstandes und der untergeordneten Gesichtspunkte, des nächsten Zweckes u. s. w., eine einheitliche Wissenschaft wegen der Einheit des Formalobjektes, nämlich der geoffenbarten Wahrheiten.

Diese Einheit der theologischen Wissenschaft ist aber als eine organische aufzufassen, und ebendeshalb müssen auch die einzelnen Teile derselben eine Unter- und Überordnung je nach der Verschiedenheit der Betrachtungsweise festhalten. So kann man z. B. unmöglich leugnen, daß die Dogmen, die Glaubenswahrheiten gleichsam den Mittelpunkt der gesamten Theologie bilden und daß ihre tiefere Erfassung die erste Aufgabe der Theologie ist. Insofern kann man also ruhig behaupten: dieser Teil der Theologie baut sich auf jenen auf, dieser ist wichtiger als jener u. s. w.

Aus diesem organischen Charakter und Aufbau der Theologie folgt aber auch, daß keine theologische Disziplin, welche ihr bereits einverleibt ist, aus-

geschieden werden kann. Eine derartige, erzwungene Operation müßte die ganze Theologie empfinden, ja es könnte ihre ganze Existenz selbst in Frage kommen. Wohl können gewisse unwesentliche Momente wegfallen; Momente, die organisch nicht mit der Glaubenswissenschaft vereinigt waren. Ob aber etwas zum inneren, wahren organischen Charakter der Theologie gehöre oder nicht, darüber zu entscheiden hat nicht unmittelbar die Theologie das Recht, sondern die Kirche, welche allein über den ganzen Glaubensinhalt und über seine Behandlung zu wachen hat.

Insofern nun die Theologie als die Wissenschaft der Kirche aufgefaßt wird, so wird sie in ihrer Gesamtheit gewiß auch vom Heiligen Geiste geleitet, das heißt, der Geist der Kirche als der Geist der Wahrheit wacht über die Theologie, er leitet sie in ihren Forschungen und reinigt sie von ihren Unvollkommenheiten. Den Heiligen Geist kann aber niemals der Theologe als solcher oder die Körperschaft der Gelehrten für sich beanspruchen, sondern nur insofern sie in lebendiger, innerer Verbindung mit der Hierarchie und mit dem ganzen kirchlichen Lehr- und Lebensorganismus stehen.

Dies vorausgesetzt, können wir die einzelnen Vorschläge Ehrhards auf ihren Wahrheitsgehalt und auf ihre Berechtigung hin prüfen.

Nachdem neue Weltanschauungen und damit auch neue Aufgaben entstanden sind, wird „eine geistige Auseinandersetzung mit der modernen, empirischen und geschichtlichen Denkweise“ verlangt, „die sich nicht mehr länger hinausschieben läßt“. Was versteht Ehrhard unter dieser „geistigen Aus-

einandersetzung“? Will er den Katholizismus aufordern, die Gegner mit geistigen Waffen zu bekämpfen? Dies hat die Kirche stets getan und diesbezüglich kann an die Theologen und Philosophen die Aufforderung ergehen, so wie bisher, ja noch entschiedener den Kampf gegen die modernen Weltanschauungen weiterzuführen. Oder soll die geistige Auseinandersetzung das Aufgeben unserer bisherigen Positionen, unserer Grundsätze in sich schließen? Nein, so etwas wäre ja ein direkter Verrat an unserem Glauben. Oder meint Ehrhard, wir sollen uns auf den Standpunkt der Gegner stellen, also nicht nur einem methodischen, sondern einem positiven Zweifel uns hingeben? Aber das wäre unvereinbar mit dem Charakter des Glaubens, als einer übernatürlichen, intellektuellen Tugend, welcher die höchste Gewißheit zukommt!¹⁾

Oder verlangt Ehrhard, daß wir den unabhängigen, voraussetzungslosen Charakter der modernen empirischen und historischen Denkweise anerkennen? Eine

¹⁾ Vgl. dazu: „Minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur. Illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi.“ Conc. Vat., de fide (Denzinger, Nr. 1794). — „Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, ... a. s.“ Conc. Vat., de fide, can. 6 (Denzinger, Nr. 1815).

solche Zumutung fordert aber von der katholischen Theologie nichts weniger als die gänzliche Räumung des übernatürlichen Standpunktes und die Verleugnung der selbstverständlichsten philosophischen Grundsätze.

Weiter wird hervorgehoben, der herrschende Betrieb der philosophischen und theologischen Wissenschaften habe sich im Kampfe gegen die antikatholische Bewegung in Italien und Frankreich nicht bewährt, denn Neuthomismus und Neuscholastik genügen nicht, um den katholischen Klerus zu einer allseitigen Würdigung der modernen Forschungsarbeit zu befähigen. Es muß dazu noch die empirisch-historische Methode hinzutreten, „die verlangt, daß alle wissenschaftlich festgestellten Tatsachen erkannt und anerkannt werden“.

Ehrhard behauptet etwas, was unrichtig ist und was niemand behauptet haben dürfte, und verlangt etwas, was von einem Theologen nie verlangt werden kann. Wer hat denn je behauptet, daß der herrschende Betrieb der Theologie in Italien und Frankreich im Kampfe gegen die moderne Geistesbewegung genüge? Ehrhard scheint vorauszusetzen, daß in jenen Ländern ausschließlich Neuthomismus und Neuscholastik als Grundlage und Hauptfach bei dem theologischen Unterricht gelehrt wurde. Diese Annahme beruht aber auf einem tatsächlichen Irrtum. Denn Kenner der Verhältnisse wissen genau, daß z. B. in Frankreich der Neuthomismus und die Neuscholastik wenig gepflegt, dafür aber vielfach ganz andere philosophische Systeme in der theologischen Wissenschaft verwendet wurden. Ehrhard erklärt offen,

daß Neuthomismus und Neuscholastik nicht genügen zur allseitigen Würdigung der Ergebnisse der modernen Forschungsarbeit. Bekanntlich ist das Leugnen und Behaupten keine wissenschaftliche Leistung, es genügt dazu der Mut, es niederzuschreiben. Wir fragen aber: Was gedenkt denn Ehrhard an die Stelle der „ungenügenden“ Scholastik zu setzen? Sowie nun einmal die Theologie der Kirche beschaffen ist, ist für sie eine entsprechende philosophische Basis unentbehrlich. Welche Philosophie soll also die Stelle der Scholastik vertreten? Die moderne? Und welche? Oder gar keine?¹⁾ Die Kirche ist anderer Meinung als Ehrhard, indem sie gerade in der Unkenntnis der Scholastik den Grund von so vielen traurigen Erscheinungen erblickt.²⁾

Doch kehren wir zu Ehrhards Ansicht zurück. Was versteht Ehrhard unter den Ergebnissen der modernen Forschungsarbeit? Es gibt eben eine historische Forschung, welche auf den gesunden Prinzipien der Scholastik als der wahren Philosophie aufgebaut

1) Diesbezüglich sagt Pius X.: „Innovari volunt philosophiam in sacris praesertim Seminariis: ita ut, amandata philosophia scholasticorum ad historiam philosophiae inter caetera quae jam obsoleverunt systemata, adolescentibus moderna tradatur philosophia, quae una vera nostraeque aetati respondens.“ „Pascendi“ (Herders Ausgabe, S. 80).

2) „... modernam philosophiam plenis buccis extollentes aspernatique scholasticam, non aliter illam, ejus fuco et fallaciis decepti, sunt amplexi, quam quod alteram ignorantes prorsus, omni argumento caruerunt ad notionum confusionem tollendam et ad sophismata refellenda . . .“ („Pascendi“, S. 90). Über die Stellung Leos XIII. zur Scholastik brauchen wir kein Wort zu verlieren!

ist. Und das ist jene historische Methode, die in der Kirche nie ausgestorben ist, die auch heutzutage jeder Historiker anwenden kann und jeder Kirchenhistoriker anwenden soll. Es gibt aber auch eine „moderne“ Forschung, und mit dieser modernen Pseudokritik ist allerdings der Neuthomismus und die Neuscholastik unvereinbar; aber nicht nur die Scholastik, sondern auch der Standpunkt der Kirche selbst ist jener „Forschung“ entgegengesetzt. Der Widerspruch zwischen dem modernen „Kritizismus“ und der Scholastik gereicht also der letzteren nicht zur Schande.

Ehrhard will indessen dem Neuthomismus und der Neuscholastik sogar die Befähigung absprechen, der modernen Anforderung der Forschung zu entsprechen, beziehungsweise ihre Ergebnisse zu würdigen. Dieser Gedanke ist aber von der Kirche direkt verworfen.¹⁾ Jedoch abgesehen davon, fragen wir Ehrhard: Welche Ergebnisse hat er hier vor Augen? Solche, die das natürliche, oder solche, welche das Glaubensgebiet betreffen? Wenn es sich um solche Wahrheiten oder Resultate handelt, welche sich innerhalb der natürlichen Erkenntnisphäre befinden, so liegt es doch auf der Hand, daß die Philosophie als die höchste natürliche Wissenschaft die Aufgabe haben muß, die Ergebnisse der übrigen zu prüfen, zu richten, zu ordnen u. s. w. Wenn also Ehrhard dem Neuthomismus und der Neuscholastik sogar die Befähigung abspricht, die Resultate der übrigen natürlichen

¹⁾ „Methodus et principia, quibus antiqui Doctores Scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.“ Syll. Pii IX., no. 13 (Denzinger, Nr. 1713).

Erkenntniszweige, zu welchen ja auch die Forschung gehören muß, zu würdigen, so hat er damit den philosophischen und wissenschaftlichen Charakter der scholastischen Philosophie gezeugnet. Da aber diese Philosophie trotz aller Antipathie Ehrhards dennoch jene Philosophie ist, welche von der Kirche approbiert ist und mit deren Hilfe die Beweise für die Glaubwürdigkeit ihrer Offenbarung geführt werden, so ist es einleuchtend, daß Ehrhard durch seinen Ausspruch der Theologie und der Kirche selbst das schwerste Unrecht zugefügt hat.¹⁾ -- Zugegeben indessen, die Scholastik sei nicht im stande, die Ergebnisse der modernen Forschung zu würdigen, so folgt daraus nur, daß, nachdem Ehrhard diese Forschung auch von den modernen philosophischen Weltanschauungen losgelöst hat, die Natur- und Geschichtswissenschaft nach ihm eine absolute, unabhängige Wissenschaft sein müsse, was wir schon wiederholt als irrig nachgewiesen haben.

Handelt es sich aber um Ergebnisse der historischen Forschung auf dem Gebiete der übernatürlichen Offenbarung und der Theologie, so gestehen wir, daß die scholastische Philosophie als solche nicht berufen ist, darüber zu Gericht zu sitzen,

¹⁾ Vgl. Pius IX., Tuas libenter, 21. Dec. 1863: Durch die Mißachtung der Scholastik „ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum... permisit, ut ex eorundem doctorum methodo et ex principiiis communi omnium catholicorum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia; verum etiam saepissime summis laudibus theologiam eorum doctrinam extulit, illamque veluti fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit“ (Denzinger, Nr. 1680).

wohl aber die Theologie der Scholastiker, welche die Wissenschaft der Kirche vertreten. Oder will Ehrhard auch dies in Zweifel ziehen? Ist die Theologie auch nicht befähigt, das Gebiet der modernen Forschungsarbeit zu würdigen? Wer ist dann dazu berufen? Die zitierten Worte: die empirisch-historische Denkweise „verlangt, daß alle wissenschaftlich festgestellten Tatsachen erkannt und anerkannt werden“, lassen keinen Zweifel mehr über unsere Behauptung aufkommen, daß Ehrhard für die moderne historische Forschung, für die empirische Denkweise auf allen Gebieten, also auch in den Fragen der Offenbarungswahrheiten und übernatürlichen Tatsachen volle Unabhängigkeit beansprucht. Denn wer hat zu beurteilen, ob etwas wirklich wissenschaftlich festgestellt sei? Doch nicht die nämliche Wissenschaft selbst! Was aber dann, wenn eine „wissenschaftlich“ festgestellte Tatsache einer andern bereits früher feststehenden Wahrheit, zum Beispiel einer Glaubenslehre, widerspricht? Auch dann muß die Tatsache anerkannt werden, auch von der Kirche und von der Theologie? Dann hätte die Forschung durch die Feststellung einer wissenschaftlichen Tatsache der Kirche zu befehlen, was sie anzuerkennen habe.¹⁾ Wir gelangen also nicht nur zur Selbständigkeit der Forschung, sondern auch zu einer doppelten „Wahrheit“, zu einer natürlichen, als dem Resultat der Forschung,

¹⁾ Vgl. dazu: „Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s.“ Conc. Vat., de fide et ratione, can. 2 (Denzinger, Nr. 1817).

und zu einer übernatürlichen, als einer von Gott geoffenbarten, von der Kirche uns vorgelegten Lehre!

Ehrhard selbst findet indessen die Annahme einer doppelten Wahrheit, „einer religiös-theologischen und einer historisch-wissenschaftlichen“, bedenklich. Wir antworten darauf zunächst, daß die Einteilung, beziehungsweise die Gegenüberstellung „einer religiös-theologischen und einer historisch-wissenschaftlichen“ Wahrheit ungenau ist, da die erstere ebenfalls eine wissenschaftliche ist, ja sogar im vollkommeneren Sinne als die zweite. Zudem ist dieses Auskunftsmittel nicht nur „bedenklich“, sondern geradezu falsch und von der Kirche direkt verworfen, wie schon früher erwähnt wurde.¹⁾ Weil also eine von Gott geoffenbarte, von der Kirche als solche uns vorgetragene, von der Theologie mit Gewißheit abgeleitete Lehre unmöglich falsch sein kann, so folgt daraus die volle Unrichtigkeit der Forderung Ehrhards, daß „jede wissenschaftlich festgestellte Tatsache“ erkannt und anerkannt werden müsse.

Darum kann auch die Aufgabe der Theologie nicht „in der Befriedigung der neuen Geistesbedürfnisse“ liegen. Welches sind diese „Geistesbedürfnisse“? Sind sie vielleicht gewisse naturnotwendige Forderungen des Geistes, die schon an sich befriedigt werden müssen und darum ihren Existenzgrund in der Natur selbst tragen?²⁾ Das würde ja merkwürdige Folgerungen

¹⁾ Sieh S. 96—97.

²⁾ Vgl. die Worte Pius' X.: „Doctrina haec de necessitatibus et indigentis (vulgo dei bisogni significantius appellat) . . . omnium, quae vidimus, est veluti basis ac fundamentum famosae illius methodi, quam historicam dicunt.“ „Pascendi“, 7. Sept. 1907. (Herders Ausgabe, S. 54).

nach sich ziehen, die wir hier füglich übergehen können. Wir betonen nur das schon früher Gesagte, daß wir keine derartigen Bedürfnisse anerkennen können. Wohl konstatieren wir gewisse Neigungen im Geiste, die aber dem freien Willen unterworfen sind und auch auf ihre Berechtigung hin geprüft werden müssen. Auf dem intellektuellen und sittlich-religiösen Gebiet unterstehen derartige Wünsche, Ansprüche, Neigungen, also „Bedürfnisse“ einer Zeit gewiß auch dem Urteil der Kirche und der Theologie. Wenn sie sich als unbegründet oder gefährlich und falsch erweisen, dann ist ihre Befriedigung von vornherein ausgeschlossen. Sind sie aber natürlich berechnigte Neigungen und Wünsche nach Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten u. dgl., so wird die Kirche gegen ihre Befriedigung nichts einzuwenden haben.

Neue natürliche Geistesbedürfnisse nach übernatürlichen Wahrheiten, nach der Erfassung und Erforschung ihres Inhaltes durch die natürliche Vernunft können auf dem Standpunkt des Glaubens überhaupt nicht zugegeben werden, weil die Natur nie das Bedürfnis nach der Übernatur haben kann, und weil die Geheimnisse in sich niemals von der Vernunft klar erfaßt, ihre Neugierde also niemals vollständig befriedigt werden kann.¹⁾

¹⁾ So wird an Hermes gerügt, „quod statuit rationem principem normam ac unicum medium“ zur Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten. Gregor XVI., Dum acerbissimas, 26. Sept. 1835 (Denzinger, Nr. 1619). — „Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam assequitur, ... nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ejus objectum constituunt. Divina

Nachdem also die neuen Geistesbedürfnisse auch auf die historische Erforschung oder auf die spekulative Erkenntnis der Glaubenswahrheiten im strengen Sinne sich erstrecken können, so ist Ehrhards Forderung zum mindesten sehr ungenau formuliert und kann nicht gutgeheißen werden. — Das Gesetz des Fortschrittes gilt allerdings auch für die Theologie, aber nicht „als solches“, das heißt, nicht in demselben Sinn, in derselben Weise wie bei den übrigen Wissenschaften. Darum ist die Forderung nach gleichem Fortschritt wie in den natürlichen Erkenntniszweigen theologisch abzuweisen.

Ehrhard glaubte, den Neuthomismus und die Neuscholastik durch die Erklärung: sie genügen nicht, um den katholischen Klerus zu einer allseitigen Würdigung der Ergebnisse der modernen Forschung zu befähigen, tief gedemütigt zu haben. Indessen abgesehen davon, daß dies eigentlich nur gegen den maßgebenden kirchlichen Faktor gerichtet sein kann, liegt gerade darin ein Ehrenvorzug der Scholastik. Die Befähigung zu einer Forschung, die verlangt, jede wissenschaftlich festgestellte Tatsache sei anzuerkennen, kann die Scholastik als die wahre Philosophie und als die Theologie der Kirche nicht verleihen. Zu solchem Schergen- und Sklavendienste muß sich eine andere Philosophie hergeben; eine Philosophie, die eben auf ihre Selbst-

enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneat...“ Conc. Vat., cap. 4, de fide et ratione (Denzinger, Nr. 1796).

ständigkeit und Würde als Königin der natürlichen Wissenschaften längst verzichtet hat oder sich derselben nie bewußt gewesen ist. — Darum ist es eine leere Phrase, wenn Ehrhard hinzufügt, die empirisch-historische Betrachtungsweise müsse zur Scholastik „hinzutreten“, jene dürfe diese nicht verdrängen wollen. Neben einer Denkweise, die verlangt, daß alle „wissenschaftlich festgestellten Tatsachen anerkannt werden“, kann keine Philosophie, die dieses Namens wert wäre, bestehen und wäre schon dadurch aus der ihr gebührenden Stellung, nämlich die Resultate der übrigen Wissenschaften prinzipiell zu überwachen und zu beurteilen, verdrängt und entwürdigt. Sie hätte dann nur noch eine historische Bedeutung für die „Forschung“.

26. Hören wir die weiteren Forderungen Ehrhards zur Versöhnung der modernen Kultur mit dem Christentum. „Nicht bloß die grundsätzliche Ablehnung dieser Forderung (nach Befriedigung der neuen Geistesbedürfnisse, das heißt alle wissenschaftlich festgestellten Tatsachen anzuerkennen), auch ihre ungenügende Wahrnehmung würde genügen, um eine Krisis des katholischen Geisteslebens hervorzurufen, aus der es ohne Zweifel nicht als Sieger hervorginge.“ Manche Anzeichen sprechen dafür, daß das katholische Geistesleben gerade in den katholischen Ländern schon in dieser Krisis sich befinde, und vielleicht wird sie auch uns nicht erspart bleiben. „Öffnen wir darum unser Auge allen Strahlen des geistigen Lichtes, das der modernen Forschungsarbeit entströmt; denn auch dieses Licht stammt von dem Logos, dem Worte Gottes...“ Gerade der Katholik braucht sich nicht zu fürchten, durch dieses Licht geblendet zu werden, da

in der Kirche das höhere Licht des Geistes der Wahrheit leuchtet, dessen Beistand ihr versprochen wurde, daß er sie in alle Wahrheit einführe. „Es ist daher nicht Glaubenstreue, sondern Glaubensschwäche, wenn die Katholiken sich auf eine weltverlorene Insel zurückziehen, statt frisch und mutig in das hohe Meer menschlicher Forschung hinauszusegeln.“ (S. 85 u. 86.)

Nach diesen Ausführungen kann man absolut keinen Zweifel mehr über den eigentlichen Kulturstandpunkt Ehrhards haben. Die menschliche Forschung, denn von dieser ist ja die Rede, hat das absolute Recht auf Anerkennung von Seite der Kirche und der Theologie. Hat Ehrhard früher die Anerkennung all ihrer Resultate beansprucht, so geht er hier noch weiter. Der Kirche wird das Recht abgesprochen, überhaupt sich über die Resultate der natürlichen Forschung abschlägig zu äußern. Denn was sollen die Worte: selbst eine ungenügende Wahrnehmung dieser Forderung könnte zu einer Krisis des katholischen Geisteslebens führen, anderes bedeuten?

Was ist denn eine ungenügende Wahrnehmung? Wenn die Kirche und die Theologie es wagen, die Resultate der natürlichen Forschung zu beurteilen, ist das etwa eine ungenügende Wahrnehmung? Wenn die Kirche erklärt, der Glaube sei wichtiger, die Wissenschaft der Dogmen und der Sittenlehre sei notwendiger als die historische Forschung, ist das etwa eine ungenügende Wahrnehmung? Wenn die Kirche sagt, die Verkündigung des Wortes Gottes, die heiligen Sakramente, die Selbstheiligung durch gute Werke seien

für die Kirche wichtiger als die historisch-kritische Denkweise, ist die Kirche da von Ehrhards Drohung schon betroffen? Es wird also der Kirche einfach das Recht benommen, über die historischen Forschungsergebnisse zu urteilen. Sie hat die Pflicht, dieselben samt und sonders zu erkennen und anzuerkennen?

Was steht ihr nun nach Ehrhard im entgegengesetzten Falle bevor? Eine Krisis des katholischen Geisteslebens! Eine Krisis ist doch ein lebensgefährlicher, höchst bedenklicher Zustand! Ehrhard scheint den parlamentarischen Begriff der Krisis, welche eine Folge des Widerspruches zwischen dem Parlamente und dem Regierungssystem ist, auf die Kirche zu übertragen. Die selbständige Forschung diktiert der Kirche ihre wissenschaftlich festgestellten Resultate und wenn die Kirche dieselben ungenügend wahrnimmt, so tritt eine Krisis ein; natürlich nicht für die Wissenschaft, die sich in einem solchen Falle der Kirche und der Theologie unterzuordnen hätte, sondern für das katholische Geistesleben!

Was ist denn bei Ehrhard das katholische Geistesleben? Das äußerliche Rechtsleben der Kirche dem Staate gegenüber? Doch wo existiert es denn noch in seiner ganzen Reinheit und Wirklichkeit? Die hierarchische Organisation der Kirche? Diese ist ja göttlichen Ursprunges! Das innere Leben der Seelen durch die Spendung der heiligen Sakramente oder das äußere christliche Leben der Kirche? Doch dies alles scheint in den Augen der modernen Forschung kaum einer Krisis ausgesetzt zu sein. Es kann also unter dem Geistesleben der katholischen Kirche

nur der Glaubensinhalt, die katholische Weltanschauung, die Glaubenswissenschaft gemeint sein! Diese werden von einer Krisis, also gleichsam von dem Untergange bedroht, wenn die moderne, natürliche, menschliche Forschung ungenügend wahrgenommen wird! Kann man aber so etwas aussprechen, wenn man noch an die göttliche Leitung der Kirche und ihrer Theologie glaubt? Ist es aber vereinbar mit dem unvergänglichen Charakter der Kirche, wenn schon die ungenügende Wahrnehmung der Resultate der „historischen Forschung“ als ein genügender Grund der Gefährdung ihrer Existenz oder ihres Geisteslebens betrachtet wird?

Es kommt aber noch schlimmer! Wir werden aufgefordert, „allen Strahlen des geistigen Lichtes, das der modernen Forschungsarbeit entströmt“, unser Auge zu öffnen. Sind alle diese Strahlen wirklich Strahlen des wahren Lichtes? Sind sie nicht Irrlichter? Nein, fügt Ehrhard hinzu, „denn auch dieses Licht stammt von dem Logos, dem Worte Gottes“. Also eine Art Vergöttlichung der modernen Forschung durch die Entströmung ihres Lichtes aus dem Logos, aus der ewigen Wahrheit!

In welchem Sinne faßt Ehrhard die Entströmung der Strahlen des geistigen Lichtes in der modernen Forschung aus dem Logos auf? Ist das eine wesenhafte Erscheinung des Logos im menschlichen Geiste? Oder eine innere Teilnahme des Geistes an der Erkenntnis des Logos? Eine Art von Schauen der Wahrheiten durch den Logos in Gott? Lauter Fragen, deren klare, bündige Beantwortung geboten erscheint,

damit in dieser entscheidenden Angelegenheit keine Zweideutigkeit herrsche!

Versteht aber Ehrhard unter dem Einflusse des Logos nichts anderes als die höchst unvollkommene Anteilnahme der menschlichen Vernunft an der geistigen Natur und Erkenntnis Gottes, so haben wir gegen seinen Ausspruch nichts einzuwenden. Aber dann ist seine Berufung auf den Logos hinfällig, denn diese Ähnlichkeit unserer geistigen Fähigkeit mit dem Logos verschafft uns absolut keine Unfehlbarkeit, kein Recht, zu fordern, unser Auge allen Strahlen des Lichtes, welches der modernen Forschungsarbeit entströmt, zu öffnen.

Allerdings erleuchtet das wahre Licht alle Menschen, die in diese Welt kommen. Aber dieses „wahre“ Licht ist nicht das schwache, trügerische Licht, welches der modernen „Forschungsarbeit“ entströmt, sondern es ist das übernatürliche Licht der Offenbarung und des Glaubens. Dieses Licht leuchtet in der katholischen Kirche, welche den Beruf hat, alle Menschen, die in diese Welt kommen, zum übernatürlichen Leben der Gnade zu führen.

Aber noch ein anderer Grund, das Licht der modernen Forschung unbedingt anzuerkennen: „Gerade der Katholik braucht am wenigsten zu fürchten, durch dieses Licht geblendet zu werden; denn in der Kirche . . . leuchtet noch ein höheres Licht als das Licht menschlicher Wissenschaft, das Licht des Geistes der Wahrheit selbst . . .“ — Zunächst möchten wir bemerken, daß zwischen dem Lichte des Logos und dem Lichte des Geistes der Wahrheit kein Unterschied besteht. Keines ist höher als das andere, sondern beide sind

einander gleich. Ehrhard hätte also den Unterschied zwischen dem Lichte des Logos in der modernen Forschung und dem des Geistes der Wahrheit in der katholischen Kirche betonen müssen. Der Heilige Geist ist der Kirche in übernatürlicher Weise als Urheber der Heiligkeit und Unfehlbarkeit verliehen. Wir betonen: der Kirche ist er verheißen, diese führt er in alle Wahrheit ein. Der gewöhnliche Christ aber, auch ein Theologieprofessor, kann sich in seiner Forschung unmöglich auf diesen Geist der Wahrheit berufen. Noch viel weniger, wenn es sich um das Gebiet der menschlichen Forschung und menschlichen Wissenschaft handelt.

Oder gedenkt Ehrhard vielleicht für die Vertreter der modernen Wissenschaft und Forschung neben dem ordentlichen Lehramt in der Kirche noch eine besondere Stellung durch Anteilnahme an dem Lichte des Geistes der Wahrheit, also an der Unfehlbarkeit zu beanspruchen? Die katholischen Theologen können sich auf den Geist der Wahrheit nur insofern berufen, als sie selbst, vom wahren kirchlichen Geist erfüllt, aus der reinen Quelle der kirchlichen Lehre ihre Kenntnisse schöpfen und immer bereit sind, ihre Lehre dem Urteile der Kirche innerlich zu unterwerfen.

Endlich meint Ehrhard, es sei eher Glaubensschwäche als Glaubenstreue, wenn Katholiken nicht frisch und mutig auf das hohe Meer menschlicher Forschung hinaussegeln.

Also die offenbare Proklamierung der Freiheit der Wissenschaft und die Aufforderung dazu im Namen des Glaubens! Selbst wenn jeder Katholik für seine Person

die Zusicherung der Unfehlbarkeit hätte, könnten wir niemandem raten, dieser Einladung Ehrhards ohne weiteres Folge zu leisten. Denn auch die Unfehlbarkeit, die Zusicherung des göttlichen Beistandes, hebt die vorauszusetzenden Grundbedingungen des Fortschrittes, in unserem Fall eine gesunde Philosophie und die Lehren der Kirche, dieser Grundsäule der Wahrheit, nicht auf.

Nachdem aber die Unfehlbarkeit nur der Kirche verliehen ist, so liegt in der obigen Aufforderung Ehrhards eine starke Verkennung des wahren Charakters der Tugend des Glaubens sowie der natürlichen Vernunftkenntnis. Denn wahrlich, auf dem hohen Meere der natürlichen Forschung hat sich die Vernunft des Menschen so schwach erwiesen, daß sie nicht einmal alle natürlichen sittlichen Wahrheiten klar, allseitig, mit Gewißheit erfassen konnte ohne die Hilfe der göttlichen Offenbarung.¹⁾ Auf dem Gebiete der übernatürlichen Wahrheiten ist der natürliche Verstand ohne Offenbarung überhaupt unfähig, etwas zu erkennen. Ja, selbst nach der Offenbarung, unter dem Lichte des Glaubens, bleiben die Geheimnisse in sich immer verborgen, in ihrem Wesen unzugänglich für die Vernunft. Wie kann man also an die Vernunft die Aufforderung richten, sich frisch und mutig auf das hohe Meer der menschlichen Forschung zu begeben? Der Vorwurf

¹⁾ Contra Gent., I, 4. Vgl. Conc. Vat., cap. 2, de revelatione (Denzinger, Nr. 1786). Die Notwendigkeit der Gnade zur Erkenntnis auch der natürlichen Wahrheiten und zur vollkommenen Erfüllung des natürlichen Sittengebotes werden wir am Schlusse noch erwähnen.

der Glaubensschwäche im entgegengesetzten Fall und die Berufung auf den Glauben im Interesse der freien Wissenschaft wären nur dann berechtigt, wenn der Glaube dem einzelnen Forscher die Unfehlbarkeit in der natürlichen Erkenntnis und das unmittelbare Schauen der Geheimnisse vermitteln würde.

27. „Eine Unzahl von Einzelaufgaben ist in diesem Bilde (des frischen, mutigen Hinaussegelns in das hohe Meer der menschlichen Forschung) ausgedrückt, sowohl theologischer als profanwissenschaftlicher Natur, von den brennenden Fragen der Bibelwissenschaft und des Urchristentums bis zu den großen Synthesen der historischen Theologie, von der Erforschung des Ursprunges des Lebens bis zur kritischen Untersuchung der neuen Weltansichten, die vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus die christliche Weltanschauung aus dem Felde zu schlagen suchen.“ Eine nähere Betrachtung dieser Einzelaufgaben, „von denen die theologischen immer vordringlicher werden“, gehört nicht mehr in den Zusammenhang seiner Schrift, meint Ehrhard. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß fast in allen Ländern Europas und nicht zuletzt in Frankreich und Italien, manche hervorragende Katholiken der Lösung aller dieser Aufgaben eine mutige und eindringende Geistesarbeit widmen. — Auf Grund ihrer Leistungen darf man hoffen, daß, je mehr das Interesse der Katholiken am heutigen Kulturleben wachsen und „je erfolgreicher die angedeutete Hauptforderung des heutigen katholischen Geisteslebens“ in das katholische Bewußtsein eindringen wird, in einer „besseren Zukunft“ der tatsächliche Erweis für die innere Harmonie zwischen

katholischem Christentum und wahrer Geisteskultur desto klarer erbracht werden wird. (S. 86—87.)

Es wird also die gleiche Freiheit für alle Fragen der modernen Forschung, „von denen die theologischen immer vordringlicher werden“, beansprucht, eine Forderung, welche direkt von der Kirche verworfen ist, und deren Widerlegung nach dem Gesagten überflüssig wäre.

Wer an der Übernatürlichkeit des Glaubens und des Gegenstandes der Theologie festhält, wer die absolute Freiheit der Wissenschaft und die Unabhängigkeit der menschlichen Vernunft nicht zugibt, der kann unmöglich diese Sätze und Ansichten ohne weiteres unterschreiben.¹⁾

Wir wissen nun genau, worin die Harmonie des katholischen Christentums und der „wahren Geisteskultur“ besteht. In nichts weniger als in der „angedeuteten Hauptforderung des heutigen katholischen Geisteslebens“, in dem frischen, mutigen Hinaussegeln in das hohe Meer

¹⁾ Man vergleiche zur Orientierung folgende, diese Frage betreffenden Sätze: „*Illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum quod Guentherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii jus temere attribuat. . .*“ Pius IX., *Eximiam tuam*, 15. Junii 1857 (Denzinger, Nr. 1656). „*Ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.*“ Syll. Pii IX., no. 4. — „*Theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt.*“ Ib. 8. — „*Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione.*“ Ib. 14 (Denzinger, Nr. 1704, 1708, 1714). Unter „Philosophie“ muß hier jede natürliche Vernunftkenntnis, also die „Forschung“ mit inbegriffen, verstanden werden.

der menschlichen Forschung, in der Freiheit der Wissenschaft. Wir wissen aber auch, daß diese Freiheit der Forschung nicht nur die Hauptforderung „unserer“ Zeit, sondern auch die Quintessenz der „modernen“ Kultur, des modernen Fortschrittes ist. Sie ist die bündigste Form des Subjektivismus und des Individualismus, dieser Grundfaktoren „unseres heutigen Geisteslebens“.

Der Ausgleich zwischen dem katholischen Christentum und der modernen Kultur verlangt also nach Ehrhard von Seite des ersteren, und das ist der langen Rede kurzer Sinn, die Unabhängigkeit der Wissenschaft und die Freiheit der Forschung. Dann hätten wir allerdings eine Harmonie zwischen dem „katholischen Christentum“ und der „modernen Kultur“, aber nicht mehr zwischen dem Christentum des Gottmenschen, als einer übernatürlichen, göttlichen, absoluten Religion, sondern zwischen dem Christentum des modernen Geisteslebens und den modernen Geistesbedürfnissen des Subjektivismus und Empirismus. Dann wäre das katholische Christentum, die Kirche Christi, ihres unabhängigen Charakters beraubt; sie selbst wäre in dem modernen Geistes- und Kulturleben aufgegangen.

Wohin jene „hervorragenden Katholiken“ aus fast allen Ländern Europas, nicht zuletzt aus Frankreich und Italien, welche dieser Aufgabe im Sinne der Hauptforderung des „heutigen“ katholischen Geisteslebens „eine mutige und eindringende Geistesarbeit widmen“, auf dem hohen Meere der menschlichen Forschung gesegelt und wo sie tatsächlich in ihrer Forschung angelangt sind, hat uns der vom Geiste

der Wahrheit erleuchtete und von der Unfehlbarkeit geleitete Nachfolger Petri in seiner Enzyklika „Pas-cendi“ ausführlich und deutlich gezeigt.

Indem Ehrhard sich unter die Gegner dieser apostolischen Entscheidung stellte, hat er seinen eigenen Kulturstandpunkt und das „moderne Geistesleben“ für unvereinbar empfunden mit dem „Geistesleben“ der katholischen Kirche.

Schlußwort.

28. Ehrhard hat seinen Zweck, das moderne Kulturleben mit dem Katholizismus zu versöhnen, erreicht; er erteilt sich selbst die erfreuliche Antwort, daß die Grundfaktoren unserer Zeit „mit den Grundsätzen des katholischen Christentums nicht in einem inneren Widerspruche stehen“. Er will nicht auf die Stimme jener hören, die ihn auf die Gebrechen und Schwächen der modernen Kultur verweisen. Er will sich von ihr nicht unwillig und voll Abscheu abwenden. „Kräftiger als diese Stimmen erscholl aber an unser Ohr der Ruf des guten Hirten und die Aufforderung, das Beispiel des barmherzigen Samariters im Evangelium nachzuahmen.“ Diesem will Ehrhard folgen. Zur Durchführung „dieser schwierigen Läuterungs- und Reinigungsarbeit“ muß man sich „von der ganzen Fülle der Wahrheit und Gnade“ der Kirche durchdringen lassen, denn nur „sie allein hat alle Früchte des Glaubens- und Liebeslebens der ersten Christenheit“ festgehalten. Wenn sie auch dadurch „auf die Außenstehenden den Eindruck einer gewissen Starrheit und Rückständigkeit macht“, so wird „gerade dieses Festhalten an dem vollen Erbe der Jugendzeit des Christentums“ sie befähigen, den nach Wahrheit und Gnade dürstenden Seelen Licht und Kraft zu spenden.

„Wird das Verhältnis zwischen Katholizismus und

moderner Kultur sich noch gegensätzlicher gestalten? Wir wissen es nicht . . .“ So düster und unheilsschwanger sich auch die Zukunft ankündigt, so ist doch das Licht, welches die bisherige Geschichte des Katholizismus in der Neuzeit auf seine Zukunft wirft, wie ein freudiger Hoffnungsstrahl. „Denn die Geschichte bezeugt, daß die katholische Kirche bisher allen Stürmen der Neuzeit Trotz geboten hat, die wahrhaftig stark genug waren, ihren Untergang herbeizuführen. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß ein Baum, der sich bis in die Gegenwart so widerstandsfähig und so lebenskräftig erwiesen hat, in der nächsten Zukunft seine Lebenskraft plötzlich verlieren oder seine Lebensfülle einbüßen wird. Die im Lichte der Geschichte gewonnene Wahrscheinlichkeit verwandelt sich aber in eine felsenfeste Gewißheit im Lichte des Glaubens“! Dieser gibt uns die frohe Zuversicht, „daß die Zukunft, mag sie noch so viel Altes zu Grabe tragen, das wir jetzt nicht entbehren zu können glauben, und noch so viel Neues bringen, das wir jetzt nicht einmal ahnen, empfänglich bleiben wird für die Wirksamkeit der katholischen Kirche, weil die entscheidenden Gebiete und Ziele dieser Wirksamkeit im Dienste des Evangeliums stehen . . . und getragen sind von der Kraft desjenigen, der von seinen Jüngern schied mit den Worten: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an das Ende der Zeiten.‘“ (S. 88—92.)

Mit diesen Gedanken schließt Ehrhard seine Erörterungen ab. Es sind hierin Ansichten ausgesprochen, die wir ebensowenig ohne Widerspruch hinnehmen können wie seine früheren Vorschläge.

Ehrhard will sich wegen der Schwächen und Gebrechen der modernen Kultur nicht unwillig von ihr abwenden. Dies fällt wohl niemandem ein, der Kirche am allerwenigsten. Die Kirche hat ja von ihrem göttlichen Stifter den Auftrag erhalten, alle Menschen, die Ungläubigen, Irrgläubigen und die heutigen modernen Kulturvölker nicht ausgenommen, zu lehren, alles das zu halten, was er ihr geboten hat. Darum hat die Kirche die nämliche Aufgabe wie der Heiland selbst: alle Völker an sich zu ziehen. Die Kirche wendet sich daher nur von den Prinzipien, von den treibenden Grundsätzen der modernen Kultur ab, weil diese jene Welt und jene Feindschaft bilden, welche gegen Christus und sein Reich gerichtet sind. Ja, das Ziel der kirchlichen Tätigkeit ist eben auf die Überwindung dieser Welt, das heißt der falschen Weltanschauungen, in denen auch die irrige Auffassung der Forschungsfreiheit inbegriffen ist, und der irrigen Lebensgrundsätze gerichtet.

Ehrhard will sich nach dem Rufe des guten Hirten und dem Beispiele des barmherzigen Samariters richten. Der gute Hirt ist der Heiland selbst, der Schafstall ist seine Kirche, die Tür, welche dazu führt, ist abermals er selbst, die Schafe sind die Christen. Wer nicht durch Christus, durch die wahre Tür, eingeht, sondern anderswoher kommt, ist ein Dieb und Räuber.¹⁾ Der gute Hirt lebt unter uns in der Hierarchie und im Papsttum der Kirche. Wer also Zutritt zu den Schafen haben will, der muß durch die

¹⁾ Joh. 10, 1.

Kirche dazu berufen und beauftragt sein. Niemand kann sich für einen Hirten ausgeben, niemand die Aufgaben desselben sich zuschreiben, außer wer dazu von der Kirche berufen und von ihr beauftragt und ermächtigt ist.

Ebenso wissen wir, daß der Heiland als der barmherzige Samariter den Schwerverwundeten in eine Herberge führte, wo er für seine Genesung Sorge trug. Er verband den von den Räubern Überfallenen und Verwundeten nicht nur und goß Öl und Wein auf die Wunden, sondern verschaffte ihm die vollkommene Gesundheit. Die Herberge kann ganz richtig mit der heiligen Kirche verglichen werden, in welcher allein die wahren Heilmittels gegen die Sünde und ihre Folgen und alle Quellen des übernatürlichen Glaubenslebens vorhanden sind. Kurz, nur durch Christus in der Kirche und durch die Kirche in Christus kann der durch die falsche moderne Kultur schwerverwundeten Menschheit wieder geholfen werden.

Ehrhard meint, nur die katholische Kirche allein habe alle Früchte des Glaubens- und Liebeslebens der ersten Christenheit und das volle Erbe der Jugendzeit des Christentums in sich festgehalten. Wir müssen nach dem früher Gesagten dies natürlich dahin berichtigen, daß andere sogenannte „Gestaltungen des Christentums“ als solche formell den Glauben der Christenheit gar nicht besitzen und vom Erbe der Jugendzeit des Christentums, als abgefallene Zweige vom Baume des Lebens, überhaupt ausgeschlossen sind. Außerdem hat die katholische Kirche nicht nur den Glauben und das Erbe ihrer Jugend-

zeit, sondern auch ihrer späteren Entwicklung, um bei der Terminologie Ehrhards zu bleiben, übernommen und organisch mit sich verbunden. Dies wollen wir ausdrücklich vom sogenannten Mittelalter verstanden haben, welches Ehrhard gern überspringen möchte. Die Kirche ist ebenso eine Nachfolgerin der Jugendzeit wie des mittleren Alters des Christentums, weil sie mit beiden identisch ist. Was der Apostel vom Heiland sagt: heri et hodie, ipse et in saecula¹⁾, das gilt auch von seinem mystischen Leibe, von der katholischen Kirche.

Ehrhard fügt zum vollen Überflusse hinzu, durch dieses Festhalten an dem Erbe ihrer Jugendzeit mache die Kirche auf die Außenstehenden „den Eindruck einer gewissen Starrheit und Rückständigkeit“. Ja gewiß, sie muß in ihrem göttlichen Charakter starr, unbeweglich, unüberwindlich, aber stets voll des Lebens erscheinen. Denn was Lehre, Sitten, Hierarchie, Heilmittel, christliche Vollkommenheit u. s. w. betrifft, kann sie sich unmöglich in Versöhnungsversuche mit der Welt einlassen. Indessen rückständig wird sie wahrscheinlich mehr jenen Katholiken, die ihr Wesen nicht erfassen oder es zeitgeschichtlich beurteilen wollen, oder den vom evolutionistischen Kirchenbegriff irreführten Forschern, als den wahrhaft tieferen, nach Wahrheit und Gnade dürstenden Seelen aus dem entgegengesetzten Lager vorkommen. Sie ist eben immer jung, immer neu, weil sie immer in gleicher Weise mit dem Lebensquell, mit der Gottheit durch Christus verbunden ist.

¹⁾ Hebr. 13, 8.

Ehrhard findet, daß die Zukunft — für das Verhältnis zwischen moderner Kultur und katholischem Christentum — düster und unheilswanger sei. Was kommt ihm denn so düster vor? Vielleicht die Kämpfe der modernen ungläubigen Welt gegen die Kirche? Was ist denn so unheilswanger? Vielleicht die schweren Gewitterwolken am Horizont der Kirche in einzelnen Gegenden? Der Geist und die Richtung seines Buches lassen einen solchen Gedanken kaum aufkommen. Ehrhard fürchtet und ahnt jedenfalls jene Ereignisse, die unterdessen in den bereits erfolgten amtlichen Entscheidungen des Heiligen Stuhles eingetreten sind. Er fürchtet, es könnten dieselben durch die Stimme des Lehrers der Christenheit zu Ungunsten der modernen Kultur ausfallen.

Merkwürdig! Die Bischöfe, die der Heilige Geist zur Leitung der Kirche berufen hat, blicken zum Felsen Petri, dem sichersten Hort des Glaubens hinauf. Die Freunde der modernen Kultur sehen in dessen Entscheidungen etwas Düsteres und Unheilswangeres. Die moderne Forschung verlangt, daß alle „wissenschaftlich festgestellten Tatsachen“ anerkannt werden, und schon ihre ungenügende Wahrnehmung stellt uns eine verhängnisvolle Krisis in Aussicht, aus welcher die Kirche ohne Zweifel nicht als Siegerin hervorgehen würde. Es wird uns zur Pflicht gemacht, unser Auge allen Strahlen des geistigen Lichtes der modernen Wissenschaft, durch welche der Logos zu uns spricht, zu öffnen. Was aber der oberste, von Gott bestellte unfehlbare Leiter und Lehrer der Menschheit etwa über das Verhältnis der modernen Kultur zur Kirche verlauten lassen könnte, das wird

vom Standpunkte des modernen Geisteslebens aus, als „düster und unheilschwanger“ bezeichnet.

Doch ein Hoffnungsstrahl! Das Licht, welches die bisherige Geschichte des Katholizismus in der Neuzeit auf seine Zukunft wirft! Warum bezeichnet Ehrhard dieses Licht in der Neuzeit nicht genau? Im Katholizismus gibt es nur ein Licht, die Sonne der Wahrheit, Christus und seine Stellvertreter. Und so wird dieses Licht nie sich selbst verleugnen, wer immer der Träger der unfehlbaren Würde sein mag.

Jedenfalls müssen die Worte Ehrhards: die katholische Kirche habe bisher allen Stürmen der Neuzeit, die wahrhaftig stark genug waren, ihren Untergang herbeizuführen, Trotz geboten, mit einer Einschränkung verstanden werden. Dies ist nur insofern richtig, als wir nur die natürlichen Ursachen in Betracht ziehen. An und für sich wissen wir ja, daß keine Macht der Erde hinreichend ist, um die katholische Kirche zu zerstören.

Ehrhard findet es nicht wahrscheinlich, daß dieser Baum (die Kirche) in der Zukunft seine Lebenskraft verliere. Im Lichte der Geschichte will er für die Unvergänglichkeit der Kirche nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis finden, während das Licht des Glaubens ihm darüber eine felsenfeste Gewißheit verschafft. Wir sind der Meinung, daß die Geschichte genügende Beweise liefert für die Unbesiegbarkeit und Unvergänglichkeit der katholischen Kirche, weil wir aus derselben ihre Göttlichkeit ableiten können. Oder sollen etwa die Beweise aus dem Martyrium in der Kirche, aus ihrer Ausbreitung, Heiligkeit u. s. w., welche unsere Apolo-

geten so sehr betonen, nur Wahrscheinlichkeitsgründe sein? Wenn die Geschichte nicht nur die Kenntnis einzelner nacheinanderfolgender Tatsachen fordert, sondern eine wahre Wissenschaft sein will oder auf eine solche logisch zurückgeführt werden soll, dann muß sie nicht nur eine Wahrscheinlichkeit, sondern eine ganz sichere und evidente Erkenntnis erzielen. Allerdings ist diese aus der Geschichte geschöpfte Gewißheit nur eine natürliche, keine übernatürliche. Letztere muß aus dem Glauben stammen, auf die Offenbarung als auf ihre Quelle zurückgeführt werden.

Die Unvergänglichkeit der Kirche läßt sich aber sowohl historisch als dogmatisch nur festhalten, wenn Petrus als ihr Fundament und die Unfehlbarkeit seines Nachfolgers als ihre letzte Vollendung erkannt und anerkannt wird.

Überblick.

29. Am Ende unserer Untersuchungen angelangt, sei es uns gestattet, unser Urteil über Ehrhards Standpunkt in dieser Frage zusammenzufassen.

Wir halten Ehrhards Unternehmen, die moderne Kultur mit dem katholischen Christentum zu versöhnen, für gänzlich verfehlt, und zwar sowohl grundsätzlich als auch methodisch.

Ehrhard ist ein ausgesprochener Anhänger der „modernen“ empirisch-historischen Schule, welche die geschichtliche Forschung für losgelöst erklärt von „bestimmten philosophischen Voraussetzungen und Grundanschauungen“, folglich auch von jenen der Theologie. Das Prinzip dieser Schule ist im Grunde genommen nichts anderes als die volle Freiheit der Wissenschaft, und zwar nicht im christlichen, objektiven, sondern im modernen Sinne.

In diesem „voraussetzungslosen“ Empirismus und historischen Positivismus findet Ehrhard den spezifischen Charakter der modernen Kultur. Das moderne „Kulturleben“, das heutige „Geistesleben“, die neue „Denkweise“ u. s. w. sind bei ihm gleichbedeutende Ausdrücke für die unabhängige, freie Natur- und Geschichtsforschung. Daraus sehen wir, daß bei Ehrhard alles andere an der modernen Kultur nur einen zeitgeschichtlichen,

persönlichen Charakter hat. So sind die modernen philosophischen Weltanschauungen bei ihm nicht wesentlich mit ihr verbunden. Er ist bereit, alles andere aus der Neuzeit zu opfern, nur um dieses einzige Prinzip der voraussetzungslosen Freiheit der Forschung und Wissenschaft zu retten.

Ehrhard vergißt aber, daß gerade die Unabhängigkeit des Geistes, sei es auf dem spekulativen, sei es auf dem historischen Gebiete, der Grundkern, das spezifische Merkmal, die Quintessenz aller außerhalb der katholischen „Weltanschauung“ stehenden Systeme ist; ja, daß gerade dieses subjektivistische Prinzip dem ganzen katholischen Christentum schnurstracks entgegengesetzt ist.

Indem er sich also auf diesen Standpunkt gestellt hat, so hat er dadurch einerseits die modernen philosophischen und ethischen Systeme im Prinzip anerkannt; andererseits hat er sich mit den Prinzipien des katholischen Christentums, wenn auch unbewußt, in Widerspruch gesetzt. Die naturalistische Begriffsbestimmung der Kultur, die das Übernatürliche ausschließt, ist der Ausgangspunkt, von welchem Ehrhard die Eigenschaften und die spezifischen Merkmale der modernen Kultur ableitet. Dazu gehört auch das Recht, die in dem menschlichen Geiste grundgelegten Kräfte auf dem Gebiete der Forschung, unabhängig von philosophischen Prinzipien oder von einer äußeren Auktorität, frei zu entwickeln und zu betätigen.

Ehrhard versteht es indessen, diesen Grundgedanken seiner Schrift zu verhüllen, die moderne Kultur in einem glorreichen Lichte vorzuführen und

das „Zeitgeschichtliche“ im katholischen Christentum fast als den einzigen Sündenbock für die bedauernswerten Zustände der Gegenwart hinzustellen.

Ja, das katholische Christentum! Was ist denn das Christentum bei Ehrhard? Er hat allerdings weder das Christentum „als solches“, noch das „katholische“ Christentum näher definiert. Aber aus allen seinen Äußerungen ist zur Genüge zu entnehmen, daß das Christentum bei ihm ein Religionsbegriff ist, der in der Geschichte in mehreren Gestaltungen vor uns liegt, die alle mehr oder weniger an seinem Wahrheitsgehalt teilnehmen; wenn auch zugegeben wird, daß das „katholische“ Christentum allein alle Früchte des Glaubens und des Liebeslebens --- also nicht einmal das ganze Wesen? — der ersten Christenheit festgehalten hat.

Was nun das Wesen der katholischen Kirche betrifft, so erklärt die historische Forschung in geschichtlich-evolutionistischer Weise, es könne nicht aus einer Wirklichkeitslage der Kirche mit Ausschluß der übrigen Lebensperioden beurteilt werden, weil es sich eben in der Geschichte beständig offenbart und auswirkt von der Urkirche bis ans Ende der Zeiten. Damit ist alles gesagt. Es existiert keine fertige, abgeschlossene Kirche; alles was wir in der Kirche vorfinden, das unbestimmte Dogma etwa ausgenommen, genügt nicht, um ihr Wesen objektiv allseitig zu erfassen; dazu wären ihre übrigen, zukünftigen Entwicklungsperioden heranzuziehen. Unsere jeweilige Auffassung der Kirche ist eine zeitgeschichtliche wie ihre gegenwärtige Erscheinung. Die Schlußworte

Ehrhards: „Mag die Zukunft noch so viel Altes zu Grabe tragen, das wir jetzt nicht entbehren zu können glauben, und noch so viel Neues bringen, das wir jetzt nicht einmal ahnen“ (S. 92), sind leicht in diesem Sinne zu deuten.

Ehrhard selbst wird derartige Konsequenzen verpönen. Denn das wäre die rein moderne historisch-positivistische Auffassung der Kirche, die mit ihrem göttlichen Ursprung und Wesen unvereinbar ist. Das wäre der historische Ausdruck für den religiösen Skeptizismus und Relativismus, die notwendige Frucht des Individualismus und der freien voraussetzungslosen Forschung.

Um nun die moderne Kultur, das heißt die Freiheit der Forschung mit dem katholischen Christentum zu versöhnen, muß aus diesem alles Unwesentliche, Zeitgeschichtliche ausgeschaltet werden und es muß sich auf sein näher nicht aufgeklärtes, also unbekanntes Wesen und Dogma beschränken.

Da aber die konkrete Gestalt der katholischen Kirche nach Ehrhards Ansicht an das Mittelalter gebunden ist, so ist die unerläßlichste Bedingung ihrer Versöhnung mit dem modernen Geistesleben die „Ablösung“ der Kirche vom Mittelalter. Dieses ist aber bei Ehrhard nichts anderes als vor allem die mittelalterliche „Denkweise“, das heißt die Scholastik. Daher der feine, erbitterte Kampf Ehrhards gegen den „Neuthomismus“ und gegen die „Neuscholastik“. Und er hat von seinem Standpunkt aus recht! Er weiß genau, wer der eigentliche Feind der „modernen“ Kultur ist.

Denn nur auf dem Boden der scholastischen Philosophie und Theologie kann die moderne Denkweise, die Unabhängigkeit der Forschung, kurz: der Subjektivismus auf allen Linien endgültig geschlagen werden. So urteilt die gesunde Vernunft, so die Kirche selbst.

Während nun Ehrhard im katholischen Christentum so viel Zeitgeschichtliches, Unwesentliches, Persönliches findet und so viel an ihm auszustellen hat, so hat er nicht ein ernstes Wort gegen das „evangelische“ Christentum vorzubringen. Man sage nicht, es geschehe dies aus dem Grunde, weil Ehrhard es mit dem katholischen Christentum zu tun habe. Gewiß, in erster Linie; aber er spricht auch oft vom „evangelischen“ Christentum. Der Grund seiner größten Rücksichtnahme gegen dasselbe ist wohl in dem Umstande zu suchen, weil das „evangelische“ Christentum selbst auf dem Standpunkt des Subjektivismus steht; mithin ist es mit dem Wesen der modernen Kultur, mit der freien und unabhängigen Forschung und Wissenschaft im Prinzip schon vereinbart und versöhnt.

Für ebenso verfehlt halten wir die Schrift Ehrhards vom methodischen Standpunkte aus. Die gegenwärtige Frage ist eine wesentlich theologische Frage, besonders für einen katholischen Kirchengeschichtspräsidenten. Sie kann nur mit Berücksichtigung des theologischen Standpunktes behandelt und gelöst werden. Selbst wenn sie historisch untersucht wird, muß der theologische Gesichtspunkt anerkannt werden.

In der Tat! Über die Lebensbedingungen der Kirche, über ihre wesentlichen und unwesentlichen Elemente, über ihr Lehrsystem, über ihr Verhältnis zur Welt u. s. w. muß vor allem die katholische

Kirche selbst befragt werden. Sie wird ihre Antwort aus den Quellen der Offenbarung schöpfen, denn diese sind hierin zunächst entscheidend. Nun aber ignoriert Ehrhard diesen Standpunkt vollständig! Nicht ein Zitat aus der Heiligen Schrift, aus den Vätern und Konzilien, um seinen Kulturbegriff und das katholische Christentum gegenseitig zu vergleichen!

Wer ist denn nach göttlicher Anordnung durch sein Amt und seine Stellung berufen, das Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt und Kultur authentisch zu beurteilen? Offenbar der Papst, als die sichtbare Auktorität Gottes auf Erden. Während Eucken „einer der größten Denker der Gegenwart“ genannt wird, werden die Päpste gar nicht als Auktoritäten herangezogen. Aber doch, und zwar zweimal: einmal um den 80. Satz des „Syllabus“ zu „erklären“ und dann um den Papst für die schrankenlose und vollständige politische Freiheit der Katholiken zu beanspruchen. Die diesbezüglichen Send- und Rundschreiben, Allokutionen u. s. w. der Päpste Pius IX., Leo XIII. und Pius X. werden einfach ignoriert, so, als ob sie gar nicht vorhanden wären. Ist dies ein theologisches Verfahren? Wir können mithin ruhig Ehrhard fragen, wer ihn ermächtigt habe, zwischen dem katholischen Christentum und der modernen Kultur auf einer neuen Grundlage, unter Nichtberücksichtigung der diesbezüglichen kirchlichen Kundgebungen Versöhnungsversuche zu unternehmen?

Man kann demnach vorliegende Schrift Ehrhards nicht ohne das schmerzliche Gefühl der Enttäuschung

bei Seite legen. Man vermißt darin ganz besonders jene traditionelle Lehre über den erhabenen, universellen, fruchtbaren Einfluß des kirchlichen Lebens auf das geistige und moralische Leben der Menschheit, die wir bei den großen klassischen Theologen, sei es auf dem historischen, sei es auf dem apologetischen Gebiete, zu lesen gewohnt sind. Einen tiefen Gedanken über das Wesen der Kirche, über die Verpflichtung, sie als die von Gott eingesetzte Lehr- und Heilsanstalt anzuerkennen, über die Pflicht, sich dem Offenbarungsinhalte ganz zu unterwerfen, über den Beruf der Kirche, als der wahren Mutter der Bildung und Zivilisation, also auch des Guten und Edlen in unserer Zeit, sucht man bei Ehrhard umsonst. Die in der Kirche immer festgehaltene Anschauung, daß die Grundursachen der Verirrungen und Schwächen unserer Kultur auf dem moralischen Gebiete der Gottentfremdung und des Abfalles von der katholischen Kirche zu suchen, darum auch zunächst durch moralische Mittel zu heilen seien, spricht Ehrhard nicht aus. Nun wird man aber ohne diesen moralischen Standpunkt, ohne Anwendung der in der Kirche vorhandenen Gnadenmittel, ohne die Beobachtung der göttlichen und kirchlichen Gebote niemals die Frage nach der Versöhnung der modernen Welt mit dem Christentum verstehen und noch weniger sie lösen können.

Dafür ereifert sich Ehrhard für die moderne Kultur derart, daß wir bei ihm nahezu von einer Afterliebe sprechen könnten. Diese Kultur ist die reichste Entfaltung der Kulturtätigkeit in der ganzen

Weltgeschichte, eine einzigartige Leistung, der keine zweite an der Seite steht u. s. w.; ein Urteil, welches an Optimismus nichts zu wünschen übrig läßt, das aber nur wenige teilen dürften.

Ehrhards gegenwärtige Schrift soll dem Vorwort nach als Programmskizze in die Sammlung: „Kultur und Katholizismus“, einverleibt werden und er wünscht, sie möge zur Verständigung und Milderung der Gegensätze „zwischen Söhnen derselben Zeit“ beitragen. Wir können kaum glauben, daß mit diesem Programm Ehrhards weitere theologische Kreise einverstanden wären. Ebenso sehr zweifeln wir, ob diese Schrift wirklich zur Milderung der Gegensätze beitragen werde. Den eigentlichen, konsequent denkenden Gegnern wird das auf die „wesentlichen Elemente“ reduzierte katholische Christentum Ehrhards doch nicht als gleichbedeutend vorkommen mit jenem der Päpste, der Theologen und der Geschichte. Der hier vertretene Kulturstandpunkt dürfte den Gegnern noch zu wenig offen und konsequent erscheinen.

Nach diesen Ausführungen müssen wir die Äußerung Ehrhards, seine Schrift sei „auf katholischer Grundlage“ (Vorwort) gehalten, für unrichtig erklären.

Durch dieses Urteil soll die subjektiv gewiß beste Absicht Ehrhards und das Gute in seiner vorliegenden Schrift nicht in Abrede gestellt werden. Das Streben, die moderne Welt aus ihren Irrtümern und Gefahren zu erretten, sie der Kirche näher zu bringen, dem Katholizismus einen seiner göttlichen Bestimmung entsprechenden Einfluß auf die gebildeten Kreise zu sichern, die ernste Betonung der Notwendigkeit der historischen Studien neben der spekulativen

Erfassung des Offenbarungsinhaltes, die Anerkennung des Wahren und Guten, auch in der modernen Kultur, sind Dinge, die jedem Ernstdenkenden nahegehen, so wenig man auch die Grundsätze und die Wege Ehrhards wird billigen können.

30. Überblicken wir kurz zum Schlusse unsern Gegenstand, betrachten wir ihn noch einmal vom allgemeinen theologischen Standpunkt aus.

Die Frage nach dem Verhältnis der Kultur zum Christentum ist nach unserer Ansicht zunächst eine dogmatische. Sie ist an sich so alt wie das Christentum selbst und ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade, die schon zur Zeit der Pelagianischen Wirren die Welt aufregte. Darum kann auch die gegenwärtige Frage: ob die moderne Kultur dem katholischen Christentum widerspreche, nur dann endgültig beantwortet werden, wenn wir die Lehre des Glaubens über die Beziehung der Natur zur Gnade festhalten.

Hier müssen wir aber zuerst die katholische Lehre über die Erbsünde, welche das Verderbnis der menschlichen Natur ist, voraussetzen. Durch sie ist das Menschengeschlecht nicht nur des übernatürlichen Lebens der Gnade beraubt, sondern auch in seinen natürlichen Kräften geschwächt worden.¹⁾ Diese ganz sicherstehende Glaubenslehre müssen wir besonders in unserer dem Naturalismus so sehr geneigten Zeit einschärfen.

¹⁾ Conc. Trid., sess. V, can. 1, 2 (Denzinger, Nr. 788, 789); Concil. Araus. II, can. 1 (Denzinger, Nr. 174).

Dann fragt es sich: Kann der gefallene Mensch in seiner gegenwärtigen Lage seine natürliche geistige Vollkommenheit auf dem moralischen wie intellektuellen Gebiete ohne die Gnade Gottes, die uns durch die Kirche Christi vermittelt wird, erreichen oder nicht?

Wenn diese Frage bejaht wird, dann kann es eine natürliche vollkommene Kultur, zu welcher der Mensch durch seine eigenen Kräfte sich erschwingt, geben. Diese Kultur wäre unabhängig vom Christentum und von der katholischen Kirche, die in dieser Voraussetzung nur für das übernatürliche Leben einen Wert hätten. Diese natürliche Kultur könnte allerdings dem Christentum nicht widersprechen, weil die Gnade die Natur niemals zerstört. Aber sie könnte auch in unseren Tagen von der Menschheit erreicht werden, weil sie innerhalb der natürlichen Tätigkeitsphäre des Menschen liegen würde.

Befindet sich vielleicht heutzutage die Welt, die Menschheit in ihrer Allgemeinheit oder auch nur in einzelnen Ländern, befinden sich die westeuropäischen Völker auf dieser Höhe der natürlichen Kultur? Hat die moderne Kultur die Menschheit tatsächlich auf diese Stufe der geistig-moralischen Vervollkommnung erhoben?

Die Antwort auf diese Frage kann nur verneinend lauten. Selbst Ehrhard, der von der modernen Kultur so entzückt ist, wird die Richtigkeit einer solchen Antwort nicht bezweifeln.

Die Kirche lehrt uns diesbezüglich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit folgendes: Der Mensch

hat in seinem gegenwärtigen Zustande tatsächlich kein rein natürliches Endziel, sondern nur ein übernatürliches. Der natürliche Endzweck ist im übernatürlichen eingeschlossen und kann nur in diesem verwirklicht werden. Wer vom letzteren abfällt, fällt auch vom ersteren ab und kann folglich seine natürliche Vollkommenheit nicht erreichen.

Die Menschheit kann ferner in diesem Zustand auf dem intellektuellen Gebiet ohne die Gnade nicht allen natürlichen-ethischen Wahrheiten (von den übernatürlichen reden wir nicht) erkennen. — Auf dem moralischen Gebiete kann der Mensch allerdings einigermaßen Gutes wirken, natürliche sittliche Eigenschaften erwerben; aber er ist in diesem Zustande der gefallenen Natur unfähig, das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen, zu Gott, seinem Schöpfer, in ein natürlich vollkommenes Verhältniß zu treten, ohne die Gnade des Erlösers, die in seiner Kirche vorhanden ist.¹⁾

Die Kultur bezeichnet ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach die Ausbildung, die Vervollkommnung aller Kräfte des Menschen und der Menschheit auf

¹⁾ Vgl. zum Gesagten: Conc. Vat., de revel., cap. 2 (Denzinger, Nr. 1786); S. Thom., I. p., qu. 1, a. 1; 2. II. p., qu. 2., a. 4.; Contra gent., I, cap. 4; 1. II. p., qu. 109, a. 1. 2. 3. 4, dazu alle größeren Theologen. — Conc. Mil. II, can. 5: „Quicumque dixerit, ita nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, . . . a. s.“ (Denzinger, Nr. 105). — Conc. Trid., sess. VI, cap. 1 (Denzinger, Nr. 793), ebenso mehrere verurteilte Propositionen von Baius und Quesnell.

allen Gebieten. Es kann aber nicht bezweifelt werden, daß die Wurzel und die Grundlage der wahren Bildung und Vollkommenheit die Sittlichkeit, die Religion, also das geordnete Verhältnis des Menschen zu Gott, seinem Endziel, ist. Eine ebenso sicherstehende Lehre ist es, daß ohne die Gnade und ohne die Kirche, als der einzigen Vermittlerin derselben, auch die natürliche Vollkommenheit nicht erreicht werden kann. Damit ist der Schluß gegeben, daß eine rein natürliche vollkommene Kultur ohne die Gnade, also ohne die übernatürliche Ordnung, ohne Gott und ohne die Kirche nicht existiert und nicht möglich ist.¹⁾

Ebendeshalb ist jede Definition der Kultur, welche das Übernatürliche ausschließt, schon an sich als eine unrichtige abzuweisen. Die natürliche Kultur ist zwar verschieden von der übernatürlichen, kann aber als eine vollkommene ohne diese tatsächlich nicht vorhanden sein. Beide sind unzertrennlich.

Betrachten wir einen Augenblick den Inhalt und die Richtung der „modernen“ Kultur. Niemand wird ihre relative Vollkommenheit auf dem technischen, auf dem rein natürlichen theoretischen Erkenntnisgebiete je bezweifelt haben. Niemandem, der Kirche am allerwenigsten, wird es einfallen, die wahren Resultate der Natur- und Geschichtsforschung in Frage zu stellen. Es wäre Zeitverschwendung, hierüber noch ein Wort zu verlieren.

Ganz anders steht es mit den Prinzipien der

¹⁾ Vgl. dazu: „Humana ratio, nullo prorsus respectu Dei habito . . . sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.“ Syll. Pii IX, no. 3 (Denzinger, Nr. 1703).

„modernen“ Anschauungen auf dem philosophischen, ethischen, religiösen und sozial-politischen Gebiete. Die diesbezüglichen Grundsätze bilden den spezifischen Charakter der eigentlichen „modernen“ Kultur, das heißt jener Richtung, die wir im Gegensatz zu der „christlichen“ Weltanschauung, zur katholischen Kirche als „unsere“ Zeit, als das „heutige“ Geistesleben bezeichnen.

Dieses unterscheidende Merkmal unserer „heutigen Kultur“ ist das Streben nach „Befreiung der Einzelpersönlichkeit“ auf allen soeben genannten Linien des menschlichen Lebens.

Obenan steht das Prinzip der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit der Wissenschaft, sowohl in der Philosophie als in der Natur- und Geschichtsforschung. Der Monismus und der Agnostizismus als eine Folge des Subjektivismus und des Evolutionismus in der Philosophie; die „autonome“ Moral, der religiöse Indifferentismus, die Trennung der Moral vom Recht und von der Religion im absoluten Staat und im privaten wie im öffentlichen Leben, sind ebenso viele Erscheinungen der erwähnten Unabhängigkeits-erklärung der „Einzelpersönlichkeit“ von einer objektiven Wahrheit und objektiven Sittlichkeitsnorm, von einem persönlichen Gott und von der Kirche.

Auch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieser „moderne“ Standpunkt im Protestantismus nicht nur seinen religiösen Vertreter, sondern auch in allen Punkten mehr oder weniger seinen warmen prinzipiellen Verteidiger findet.

Was ist nun das Ziel der „modernen“ Kultur?

Es ist kein anderes als das Streben nach eigener Vervollkommnung auf allen Gebieten. Der „moderne“ Geist will aus sich selbst und durch sich selbst sein Ziel, seine Bildung, seine letzte Vollendung erreichen. Die „heutige“ Zeit strebt eine Kultur unabhängig von Gott, ohne Christus, ohne, ja gegen die Kirche an.

So ist die moderne Kultur nichts anderes als die letzte atheistische Auswirkung des Pelagianismus, die nicht nur keine Gnade, keine Kirche und keinen Erlöser nötig hat wie jene Häresie, sondern für die selbst Gott entbehrlich und überflüssig ist.

Die katholische Kirche müßte sich selbst aufgeben, wollte sie mit dieser Kultur eine Versöhnung anstreben.

Hat nun die moderne Kultur ihr Ziel und ihre Aufgabe, sich selbst durch sich selbst auf allen natürlichen Gebieten zu vervollkommen, eine eigene, selbständige Bildung, ein selbstgemachtes Glück zu erreichen, auch durchgeführt? Niemand, nicht einmal ihre eigenen Vertreter, Ehrhard nicht ausgenommen, haben den Mut, diese Frage mit Ja zu beantworten. Das moderne Prinzip des Subjektivismus garantiert, daß dieses Ziel auch in der Zukunft nie realisiert werden wird, weil der Subjektivismus nur auflösend, zersetzend und verneinend, nie aber aufbauend, einigend und erhaltend wirken kann.

So wird die Lehre der Kirche von der Unfähigkeit des Menschen, sein natürliches Ziel und seine natürliche sittliche Vollkommenheit, welche die Quelle aller übrigen Vorzüge ist, aus sich, ohne die Gnade,

zu erreichen, durch die Tatsachen und die Prinzipien der modernen Kultur selbst bestätigt.¹⁾

Hat aber die moderne Kultur nicht auch große Erfolge auf verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens aufzuweisen? Wer kann denn die Vorzüge unserer Zeit in sittlicher, sozialer, staatlicher und gesellschaftlicher Beziehung leugnen? Wer hat den Mut, die Vorteile unserer modernen humanitären Anstalten, Vereine, Gesetze und Einrichtungen in Frage zu stellen? Sie hat also Fortschritte aufzuweisen, die in früheren Zeiten nicht erzielt wurden. Sie hat also die Menschheit auf dem sittlichen Gebiete doch weiter gebracht!

Zunächst ist es selbstverständlich, daß die Kirche das Gute in der Menschheit anerkennt, wo und durch wen es immer gewirkt wird. Sie lehrt ja, gerade gegen Luther und andere Irrlehrer²⁾, daß nicht nur der Sünder, sondern selbst der Heide ohne Gnade natürliche gute Werke wirken, sittlich gute Eigenschaften erwerben, mithin auch wahrhaft gute Erfolge auf dem natürlichen sittlichen Gebiet aufweisen kann. Jene natürlichen Fortschritte sind demnach nicht dem „modernen“ Zeitgeiste, sondern den geschwächten, aber nicht ganz verdorbenen natürlichen Kräften des Menschen zuzuschreiben.

Außerdem dürfen wir nicht vergessen, daß das Kausalitätsprinzip auch auf das moralische Leben

¹⁾ Den Beweis für diese Lehre führt P. Weiß in seiner großen Apologie auf allen Gebieten der Sitten und der Kultur wissenschaftlich aus.

²⁾ Vgl. *Errores Martini Luther*, Nr. 36; *Conc. Trid.*, sess. VI, can. 5, 6, 7 (*Denzinger*, Nr. 776, 815, 816, 817 etc.).

der Menschheit angewendet werden muß. Nur mit dem Unterschiede, daß es hier, dem organischen Charakter der Gesellschaft entsprechend, langsamer seine Wirkungen hervorbringt, als dies in der natürlichen physischen Ordnung der Fall ist. So sind zum Beispiel einzelne Wirkungen der großen französischen Revolution erst nach Jahrzehnten Gemeingut der übrigen europäischen Völker geworden; ja, bei manchen haben sie bis jetzt noch nicht ihre Wirkung erzielt.

So müssen wir auch betonen, daß das vielfach Gute, das unsere jetzige Zeit auf den oben erwähnten Gebieten erzielt, eigentlich aus den christlichen Prinzipien der Vergangenheit und der Gegenwart herrührt. Es wird von der „modernen“ Kultur als ihre eigene Errungenschaft gerühmt, während es eigentlich eine Wirkung der christlichen sittlichen, gesellschaftlichen Prinzipien ist.

Ebensowenig dürfen wir den direkten und indirekten Einfluß der christlichen sozialpolitischen, konservativen Richtung in unserem öffentlichen Leben unterschätzen. Die Kraft der christlichen Grundsätze, die sie öffentlich vertritt, ist so groß, daß selbst ihre politischen und sozialen Gegner sich ihren Prinzipien nicht nur nicht verschließen können, sondern durch dieselben geradezu beherrscht und geleitet werden. Es sind demnach viele dem Scheine nach „moderne“ Einrichtungen und Gesetze auf dem Gebiete der öffentlichen Wohltätigkeit, der Krankenpflege, des Arbeitsschutzes, der Unfallversicherung, der Kinderfürsorge und wie sonst dieselben heißen mögen, ihrem Ursprunge und Charakter nach christliche Kulturerscheinungen.

Die Frage nach einer „Versöhnung“ der modernen Kultur und der katholischen Kirche ist daher so lange eine müßige, als man mit dem Begriffe der „modernen“ Kultur nicht im klaren ist und die Lehre der Kirche über das Verhältniß der Natur zur Gnade nicht berücksichtigt.

Auch Ehrhard muß diesen Standpunkt vor Augen haben, wenn er „auf katholischer Grundlage“ eine Lösung dieses „Problems“ weiter verfolgen will. Er muß die obige Frage: Ist eine rein natürliche Kultur, eine rein natürliche geistige und sittliche Vollkommenheit, die der Mensch aus eigener Kraft erlangen kann, möglich oder nicht, mit Ja oder Nein beantworten.

Er muß uns noch klarer und bündiger erklären, was er unter dem Wesen der modernen Kultur versteht, als er es in seiner Schrift getan hat. Die sogenannte niedere materielle Kultur unserer Zeit ist, insofern ihr wahrer Inhalt und Wert in Betracht kommt, von der Kirche nie angegriffen, sondern stets anerkannt worden. Die wahren Resultate der modernen empirischen Wissenschaften werden von ihr freudig begrüßt und ihre Pflege gefördert.

Es kann sich also nur mehr um die Grundsätze der „modernen Weltanschauung“ handeln, wie wir sie oben skizziert haben. Ehrhard muß beweisen, daß diese Prinzipien, auf denen die sogenannte „moderne“ Kultur zum Unterschied von der katholischen Weltanschauung — um nun bei diesem unglücklichen Ausdruck zu bleiben — den Lehren der Kirche nicht widersprechen. Diese Prinzipien lauten kurz: Absolute Freiheit und Unabhängigkeit

der Wissenschaft einschließlich der Natur- und Geschichtsforschung; Freiheit des Individuums und der Gesellschaft auf religiös-sittlichem Gebiete von der Verpflichtung, sich einer Auktorität, das heißt der katholischen Kirche als der einzigen von Gott durch Christus für die Menschheit aufgestellten Heils- und Lehranstalt, in allen Fragen, die in den Bereich ihrer göttlichen Mission gehören, unterzuordnen.

Ohne klare, unzweideutige Stellungnahme zu diesen Prinzipien ist jede weitere Diskussion über unser Thema reiner Zeitverlust.

Endlich und schließlich: Ehrhard hat die von ihm aufgeworfene „Lebensfrage“: Widerspricht der Katholizismus der modernen Kultur, wissenschaftlich nicht gelöst, ja er hat nicht einmal den Standpunkt der Frage fixiert.

Wenn Ehrhard dieses „Problem“ ernst nimmt, dann muß er uns ganz genau, unzweideutig heraus sagen, was der innerste Kern, das oberste Prinzip der modernen Kultur sei. Er muß das Wesen des katholischen Christentums theologisch darlegen und ganz klar bestimmen. Dann muß er beide, das oberste Prinzip der modernen Kultur und das Wesen des katholischen Christentums miteinander vergleichen und erst dann kann und muß er zur Beantwortung seiner Frage schreiten.

Ohne diese Formulierung des eigentlichen Fragepunktes ist gar keine Möglichkeit geboten, das Verhältnis der modernen Kultur zum katholischen Christen-

tum zu verstehen, geschweige denn die aufgeworfene Frage definitiv zu beantworten.

So viel steht fest, daß jeder Versuch, eine Versöhnung zwischen der katholischen Kirche und dem „modernen Geistesleben“ in der Weise anzubahnen, als ob die katholische Kirche ihre bisherige Auffassung über die „moderne Zeit“ aufgeben, in ihrer Lehre, in ihrem Kultus, in ihren Ansichten über das christlich-religiöse Leben, in ihrer Organisation, in der Aufrechterhaltung ihrer äußeren Rechte sich grundsätzlich ändern könnte, im voraus als vollständig verfehlt bezeichnet werden muß.

Aus all dem Gesagten folgt demnach, daß die traurige Lage der modernen Kultur nur beseitigt werden könnte, wenn die moderne Welt sich entschließen würde, wieder zu Christus zurückzukehren. Es kann die Menschheit auch heutzutage in keinem andern Namen Heil und Rettung finden als in Christus.¹⁾ Dieser Heiland ist aber nicht der Christus unserer Rationalisten und Modernisten, sondern der Christus der katholischen Kirche, der in ihr fortlebt und fortwirkt bis ans Ende aller Zeiten.

Diese Kirche hat in ihrer konkreten, von Christus festgesetzten Gestalt ein sichtbares Oberhaupt in der Person des römischen Papstes. Dieser ruft der heutigen Welt die nämlichen Worte zu, wie einst der heil. Petrus auf dem ersten Konzil zu Jerusalem: „Gott hat mich erwählt, daß die Völker durch meinen Mund das Evangelium hören und glauben sollen.“²⁾

¹⁾ Act. 4, 12.

²⁾ Act. 15, 17.

Wir schließen unsere Untersuchung mit den Worten des heil. Hieronymus an Papst Damasus:

„Ich erkenne nur einen Primat an, dem ich folge, nämlich Christus, und bleibe mit Deiner Heiligkeit, das heißt, mit dem Lehrstuhl Petri, in Gemeinschaft; ich weiß, daß auf diesen Felsen die Kirche gebaut ist... Wernicht mit Dirsammelt, der zerstreuet.“¹⁾

¹⁾ „Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est, Cathedrae Petri communionem consocior; super illam petram aedificatam Ecclesiam scio... quicumque Tecum non colligit, spargit.“ Epist. 15 ad Damas. (Migne, P. L., XXII, 355).

Inhaltsverzeichnis.

(Die Stichworte sind aus Ehrhards Schrift entnommen.)

	Seite
Vorwort	III
Einleitung	1
Zweck dieser Untersuchungen	2
1. Ehrhards gegenwärtige Schrift trägt keine kirchliche Druckerlaubnis	3
2. Gegenstand dieser Schrift Ehrhards: „Das Verhältnis zwischen katholischem Christentum u. moderner Kultur“	3
3. Beginn und Entwicklung des Gegensatzes zwischen moderner Kultur und katholischem Christentum nach Ehrhard	5
I. Das Wesen der Kultur.	
4. Begriffbestimmung der Kultur	9
5. Materielle und geistige Kultur. Das erste Gebiet der geistigen, höheren Kultur: Die Erkenntnis der Wahrheit	10
6. Das zweite Gebiet der höheren Kultur: Die Pflege der Sittlichkeit. — Das dritte Gebiet: Der Genuß der Schön- heit. — Die religiöse Kultur	14
II. Der spezifische Charakter der modernen Kultur.	
7. Allgemeine Charakterisierung der modernen Kultur	24
8. Die niedere, materielle Kultur	26
9. Das spezifische Merkmal des Kulturgebietes des modernen Geisteslebens. Die modernen Weltanschauungen und die Natur- und Geschichtsforschung	31
10. Das ethische Leben der Gegenwart	38
11. Das religiöse Leben der Gegenwart und seine Ursachen	46

III. Die gegnerische Voraussetzung und ihr Unrecht.

12. Der 80. Satz des „Syllabus“ Pius' IX.	52
13. Das Wesentliche und Unwesentliche, das absolut gültige und zeitgeschichtliche Element, Ideal und Wirklichkeit im katholischen Christentum	54
14. Der Unterschied zwischen Amt und Person	59
15. Die katholische Kirche und das Mittelalter, Erkenntnis des Wesens der Kirche	65

IV. Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Katholizismus und moderner Kultur.

16. Die moderne Kultur und das religiöse Leben; ihr Gegensatz zu den Gestaltungen des Christentums. Kirche und Glaubenszwang. Protestantismus und moderne Kultur	72
17. Die niedere Kultur und das staatlich-soziale Kulturgebiet im Verhältnis zum katholischen Christentum	80
18. Das moderne und das mittelalterliche Geistesleben. Wege zur Erkenntnis der Wahrheit. Kirche und Forschung	84
19. Verhältnis zwischen Dogma und Forschung. Die modernen Weltanschauungen und das katholische Christentum	92
20. Die moderne Ethik und das katholische Christentum. Evangelische und katholische Sittlichkeit	106
21. Das wirkliche sittliche Leben der Gegenwart und das katholische Christentum. Einfluß des katholischen und des evangelischen Christentums auf das sittliche Volksleben	116

V. Die herrschenden Gegensätze und deren Ursachen.

22. Die Gründe des behaupteten Gegensatzes zwischen katholischem Christentum und moderner Kultur von Seite der letzteren: ihre Schwächen und Gebrechen; Überschätzung der materiellen und der geistigen Kultur; Geringschätzung des religiösen Lebens	122
23. Die kirchlich-religiösen Verhältnisse der Neuzeit und die Stellung der Gegner	130

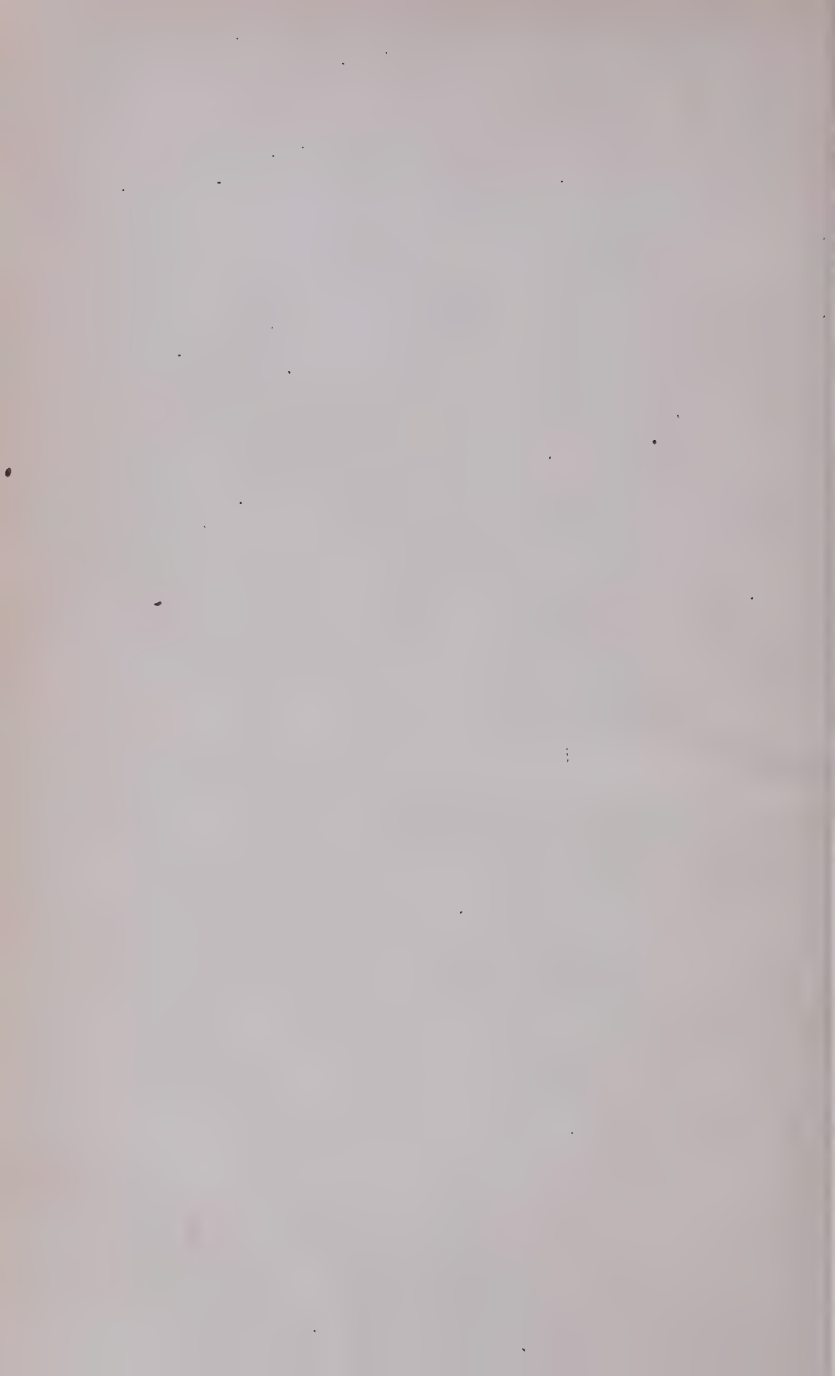
	Seite
24. Mitschuld der Katholiken an der Unverträglichkeit zwischen moderner Kultur und katholischem Christentum. Das Beispiel Frankreichs	136
25. Der Beruf der Katholiken im modernen Kulturleben. Das Beispiel Deutschlands. Geistige Auseinandersetzung mit der modernen Denkweise. Der Neuthomismus und die Neuscholastik und ihr Verhältnis zu der modernen Forschungsarbeit. Ehrhards Forderung nach Anerkennung aller wissenschaftlichen Tatsachen. Fortschritt der Theologie. Die Befriedigung der neuen Geistesbedürfnisse	145
26. Eine ungenügende Wahrnehmung der modernen Geistesbedürfnisse zieht nach Ehrhard die Krisis des katholischen Geisteslebens nach sich. Das Licht der modernen Forschungsarbeit. Das Licht in der Kirche. Unterschätzung der Forschung eine Glaubensschwäche von Seite der Katholiken	167
27. Einzelaufgaben der modernen Forschung und der Beruf der Katholiken, nach der Hauptforderung des modernen Geisteslebens an ihrer Lösung mitzuarbeiten	174

Schlußwort.

28. Resultat der Untersuchung Ehrhards. Gebrechen der modernen Kultur. Der Ruf des guten Hirten und das Beispiel des Samariters. Aussichten für die Zukunft .	178
---	-----

Überblick.

29. Ehrhards Unternehmen inhaltlich und methodisch verfehlt. Seine Versöhnung der modernen Kultur mit dem Katholizismus ruht nicht auf katholischer Grundlage .	186
30. Diese Frage eine dogmatische, gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade. Positive Grundsätze über dieses Verhältnis. Wie die Frage nach der Vereinbarkeit der modernen Kultur mit dem katholischen Christentum gelöst werden kann	194



BX 1397 .S933 1909
Szabão, Sadoc.
Albert Ehrhards Schrift:
"Katholisches Christentum

WITHDRAWN



